

العلاقة بين الدين والأسطورة حدود التواصل وحدود التقاطع

عدنان السهيلي / جامعي، تونس

في ألوهية المدركات الطبيعية أو صور آلهة مفترضة على أنها لا تقع تحت الحصر فمتها ماهو سماوي ومنها ماهو أرضي...

اللافت للنظر أن دراسة الفكر الديني في ضوء علاقته بالرموز الأسطورية تستوجب متابعة دلائل التلازم بينهما في تاريخ الحضارات القديمة خاصة.

ذلك أنه ليس من السهل تعيين حدود دقيقة للدين، «ولذا فقد يكون من الأفضل أن نتكلم عن السلوك الديني بدلا من أن نتكلم عن الدين» (2) الذي يمثل أحد المستويات العليا في الثقافة الإنسانية. والواقع أن طبيعته الرمزية تضعه في مستوى أسمى بكثير من المستوى الاجتماعي المؤلف. فهو سلسلة من الوقائع الرمزية التي تفترض حدا أقصى من التأويل لإدراك حقيقتها من جهة علاقة المعتقدات الدينية بالبناء الأسطوري للكون في ذهن الإنسان...

يمكن أن نخلص إلى ضرورة البحث في أصول وتأويلات الأديان السماوية أو الوضعية من ناحية

يبدو أن انصراف الذهن البشري إلى فكّ مغلفات الوجود الطبيعي يحيل الإنسان في أزمنة متعاقبة إلى ذوائر متباعدة من المجاز والتأمل والخيال. منها ما حمل على الفكر الأسطوري أحيانا والفكر الديني أحيانا أخرى. فأدى الأمر إلى تداخل بينهما.

فماهي جذور التمثل الأسطوري في الفكر البشري؟

وهل امتد حضور الأسطورة في أزمنة الكشوفات العلمية المعقدة؟... نظير هذه المساءلات تقتضي تقصي دلالة الأسطورة التي «يضعها العقل البشري وضعا ترميزيا بأسلوب الحكاية أو الأقصوصة الخيالية ويكون موضوعها التمثلي موضع اعتقاد» (1) بمطلق القوى الماورائية التي حملت على معنى الروح أو النفس حينما يصادف الإنسان سلسلة من الوقائع ليس في مقدوره إدراكها أو حصرها خارج الافتراض الأسطوري. وعلى ذلك ساد الاعتقاد

فماهي الحدود الفاصلة بين الديني والأسطوري
في الإدراك الإنساني؟

هذه المسألة تدفعنا إليها المساحات المشتركة بين
الأديان وهي التي تحمل على التأملات الأسطورية.

في معنى الدين :

لا داعي لإثارة المساجلة حول تحجر الظاهرة
الدينية في الوعي البشري. فما «تقدمه لنا
الحضارات المبكرة في الشرق الأدنى القديم فرصة
فريدة لدراسة نشأة الدين وتطوره في منطقة ذات
أجناس وثقافات مختلطة» وهو في الآن نفسه
إثبات للملازمة الدين الوجد الإنساني بصرف النظر
عن طقوسه وشعائره...

هكذا يبدو أن تجاوز الدلالة اللغوية لمفردة
الدين بما تفهده من الطاعة. إذ يقال «دنته ودنت
له أي أطعته» (3) أو عدم الالتزام بأفق ديانة معينة
يقتضي الإشارة إلى المرامي والمقاصد الجامعة بين
كل الديانات وتتمثل في الكشف عن المطلق في
اتصاله بالتصورات الإنسانية الوضعية أو النصوص
السماوية المنزلّة...

فالدين بهذا المعنى يمثل المنفذ الفطري لفك
رموز العالم وغوامضه في مستوى أنطولوجيته
وبنائه القيزيائي، وقد بدأ الدين في صورة دافع
إلى التأمل الإنساني مما ترتب عنه تباين في تناولاته
واحتمالات المجاز في نصوصه تبعاً لاختلاف
الداخل المنهجية في العلوم الإنسانية نظير علم
النفس وعلم الاجتماع والدراسات الأنثروبولوجية
في القرنين 18-19.

ولابد هنا من الإشارة إلى أن «يوسف كرم»
يرجع أول قراءة نقدية للنص الديني إلى «أورجين

علاقتها بأطرها الحضارية وذلك استناداً إلى شروط
التناول العلمي دون ادعاء القدرة على التدقيق في
صورته الطبيعية «الحديثة» لأن طبيعة البحث في
مثل هذه المسائل لا تختمل القطع...

إن الإحاطة بدعائم علم مقارنة الأديان ونظرياته
تستوجب الوقوف عند الروافد الأسطورية القديمة
التي حمل عليها الفكر الديني في بلاد فارس والهند
وبابل، وذلك بمحاولة تفكيك الرموز والنقوش
التي كشفت عنها الحفريات، إضافة إلى ما أثبتته
الدراسات الأنثروبولوجية من استخلاصات على
درجة راقية من الجدة والطرافة، ولم يحصل ذلك
سوى بفضل ما تحمله الباحثون من متاعب التقصي
والتنقيب في النصوص الدينية القديمة في شكلها
الوضعي أو السماوي... مثل هذه القضايا
يبعثها علم مقارنة الأديان الذي بدت ملامحه منذ
القرن 17 ولم يكتسب شروطاً علميته إلا خلال
القرن 20... هنا يمكن الحديث عن علم مقارنة
الأديان وهو إحدى تفرعات «علم الأديان» بما
تحيل إليه كل ديانة من عقائد وشعائر... وهو
العلم الذي يقارب بين واقع الإنسان والمقدس في
تفكيره.

لهذا المبرر نذكر الجوانب المشتركة بين الديانات
على نحو إشارة «ماكس ميلر» إلى أنه كلما زادت
معرفةنا بأديان العالم كلما زاد الاعتقاد في اشتراك
الأديان فيما بينها في الاعتقادات الرئيسية بين
المؤمنين بها... وما يفرغ عن تلك الديانات من
فرق هامشية نظير القاديانية والشيخية (*) و البابية
و البهائية، وحركة «أبناء الله» المسيحية مع أن
دراسة هذه الديانات تمكنتنا من التمييز بينها وبين
الايدولوجيات الوضعية أو ما سمي لدى فريق من
الباحثين بالديانات الزائفة المتفرعة عن النظريات
الفلسفية كالمثالية والتطورية والوجودية...

الإسكندري» وفق ما ورد في «تقد اسبينوزا للعهد القديم». بينما يرجع آخرون مثل هذه القراءات إلى مراحل سابقة من جهة «يوسف الاسكندري» في القرن 24 ق م...

هكذا يكتسب النص الديني ديناميته الواقعية في ضوء الفهم الإنساني لمحاولة «إدراك الرابط المنطقي الذي يربط الشعائر والطقوس والعقيدة الذهنية التي بنيت عليها والقيمة الإنسانية التي تلازمها والأثرو-الاجتماعي الذي كان ينشأ عنها في الحضارات التي تشكلت خلالها» (4). مؤدى ذلك هو الكشف عن الرابطة القائمة بين النص الديني والواقع الإنساني بما يقتضيه من تباین في الأفهام بين فرق راجعة لجذر عقدي واحد. ولهذا المبرر أثرت المجادلات بين أصحاب ديانات مختلفة، شأن ما روي من مساجلات بين المسلمين واليهود أو المسيحين(*)». وقد تولدت عن هذا الحوار بين الديانات تباین في وجهات النظر في دراسة الفكر الديني. غير أن تتبع «المنهج الذي يتفق ودراسة الثقافة، والذي يعزو للإنسان القدرة على النظر في الكون» (5) وفق التقدير الأنثروبولوجي الذي أفضى إلى الكشف عن حضور البعد الأسطوري في أصول الاعتقاد الديني، هذا الاستنتاج يدفعنا إلى السؤال عن أشكال التجلي الأسطوري في الفكر الديني؟

في معنى الأسطورة:

يظهر أن التفكير لمكونات الفكر الديني أدى إلى خلخلة ثوابت اتصلت بمنجزات العقلانية الحديثة التي بشرت بمجاوزة الأسس الأسطورية للفكر البشري في مداه الأرضي والغيبى.

فبحثت الأسطورة على هامش نظريات فلسفية

عديدة وتباينت الآراء بصدد تأثيرها في المعتقدات الدينية، فماهي دلالة الأسطورة؟

إن الجذر المعجمي لهذه المفردة يحيلنا إلى اقترانها بالأحاديث التي لا نظام لها، واحداثها «إسطارة» و«إسطارة» قال الليث: «يقال: سطر فلان علينا، يسطر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل...» (6). ونخلص من ذلك إلى التباعد القائم بين صورة الحقيقة ومثالاتها الأسطورية، فحملها علماء أصل الإنسان على سذاجة التفكير والتأمل الخيالي الدال على غشواء في الفكر البشري، ولعل ما يؤيد هذه الرؤية أن شخصيات الأسطورة غالبا ما تقدمهم الحكايات في صورة أبطال وآلهة... فالمطلق الأسطوري بهذا الشكل يحاكي المطلق اللبيل، فيجاوز بذلك دائرة الزمان والمكان... هنا تبرز أهم إشكالية تواجهها الأسطورة من جهة صلتها بالواقع، فهي «كالخلم تعرض قصة تحدث في المكان والزمان، قصة تعبر باللغة الرمزية عن الأفكار الدينية والفلسفية وعن تحارب الروح التي تكمن فيها الدلالة الحقيقية للأسطورة» (7)

وعلى ذلك وقع التعامل مع القصص والحكايات من جهة تعبيرها الرمزي، ذلك أن إعادة بحث الأسطورة يقتضي استحضار النظام اللغوي وقائمه الحاضر والتاريخ معا، وتكتسب بعدا إنسانيا.

بهذه الصورة يمكن القول باشتراك جملة الروايات الأسطورية في طابع وظيفي ثابت، نذكر ملامحه في كل المجتمعات، فكان الأساطير تمثل وسائل يعبر بها الناس لأنفسهم عن سلسلة من المثل العليا المشتركة بينهم، وهو ما يقضي غالبا إلى تداخل يقترب من حدود التماهي بين الأسطورة والواقع لسعي الإنسان الدائب إلى الانغماس باهتماماته اليومية في دائرة الأسطوري لاتصاله

ونظيره العلمي لاتصالهما بالابداع الإنساني في شكله التأملي التخيلي في الإحياءات الأسطورية، والتحليل العلمي في قوانينه المثبتة في ضوء التجربة المخبرية.

من هنا يفهم إصرار «كلود ليفي ستروس» على أن الأسطورة والمعرفة العلمية مصدرهما واحد وهو العقل البشري على اختلاف مشاربه ومناهجه وتحليلاته، إلا أن الفرق الأساسي يكمن في الغايات أو في ما يؤول إليه الفكر الأسطوري من ناحية والفكر العلمي من ناحية ثانية.

على أن هذا الاتجاه المنطلق من التقريب بين مختلف مستويات ووجوه الحضور الإنساني في الكون قد تفرع إلى اهتمامات اجتماعية وأنتروبولوجية غير متصلة بإحالاتها الميتافيزيقية. مع أن هذه النماذج من قراءة الأسطورة اكتملت في دراسات «جيمس فريزر» وخاصة في موسوعته «العصن الذهبي»، وقد كشف فيه عن التواصل بين بدايات الفكر البشري وما ينتهي إليه في كل مرحلة تتوقف عندها الدراسة. وعلى ذلك فإن طقوس السحر وفق «فريزر» لا تختلف من حيث الأساس عن الكشوفات العلمية الدقيقة التي حلت مكان ما سبقها، وقد تخلي هي ذاتها مكانها لسبل معرفية تكون أكثر كمالاً، فقد تكون أحلام السحر وأوهامه حقائق يقفلة في العلم فيها سينتهي إليه من ابتكارات قادمة.

و ندرك في كتاب «الحضارة البدائية» لـ «إدوار تاييلور» ما يتطابق مع هذه القراءة، إذ انتهى إلى أهمية الفصل بين العقلية البدائية وأخرى متحضرة، لأن الجذر الإنساني يمثل حلقة الوصل بينهما لذلك تقصى «تاييلور» بدايات الفكر البشري في طوره الإحيائي المتميز

بمعنى المقدس، الذي يستحيل بدوره إلى حقيقة بامتياز، تراهن فيها الأسطورة على استخدام اللغة بما يتجاوز شروط التواصل ودلالة التعبير المألوف. ولا أدل على هذا الاختراق اختراق الأسطوري للحدود الفاصلة بين اللغات من الاهتمام بأساطير المجتمعات القديمة. وعلى هذا انتهى «ول ديورانت» إلى أنه «ليس في الحضارات كلها حضارة أغنى في الخرافات من الحضارة البابلية، فكل حالة من الحالات وفاة كانت أو مولداً كان لها عند الشعب البابلي شرح وتأويل» (8) مثل هذه الإشارة تفيد أن المهتمين بمقارنة الحضارات الإنسانية تجاوزوا بالأسطورة مستوى العفوية والسذاجة إلى ضرورة اتصالها ببنى الواقع المتكونة من دعائم متجلرة في الثقافة الإنسانية أهمها «الدين» مما يسوغ لنا أن نتساءل عن العلاقة التي تصل الأسطورة بواقع الإنسان بما يقوم عليه من تحليلات علمية واعتقادات دينية؟

في واقعية الأسطورة :

تمثل الأسطورة المنفذ التأملي الذي يسمح برؤية الواقع الطبيعي أو التاريخي أو الفلسفي من خلال صورها الرمزية. هذا الوصل بين ماهو أسطوري وماهو واقعي بدا بصورة واضحة في محاضرات «فريدريك شلنج» التي ألّفها حول فلسفة الأساطير، وهو ما ارتقى بالأسطورة لدى فلا سفة التنوير إلى مرتبة التعابير الثقافية المقترنة بتحويلات حضارية شهدها التاريخ البشري عامة بما يرسمه من تعاقب لسلسلة من الأحداث ذات أبعاد روحية وحسية.

على هذا الأساس من التجانس الذي لا يعني إنكار الاختلاف والتنوع، انتهى الباحثون في القرن 19 إلى إثبات التقارب بين الفكر الأسطوري

وتحوت أبيقورية يقوم الدين إلى جانب مهدها
وتصحبها الفلسفة إلى قبرها» (9) ،

هكذا نخلص إلى ملاحظة تداخل دائم بين
مختلف أطوار وتجليات الوعي البشري، ولهذا
الاعتبار لا يمكن إدراك جدوى الأسطورة من غير
النفاذ إلى دورها في تشكيل ما بلغه العقل الإنساني
من ترقى في مراتب فهم غوامض الوجود .

ما يمكن أن نخلص إليه هو ملاحظة درجة قصوى
من المحاكاة والتداخل بين الدين والأسطورة . هذا
التداعي نثل واعزا أساسيا لتكريز نمط حديث في
قراءة الباحثين لتاريخ المجتمعات من جهة البناء
الأسطوري لثقافتها الدينية ذلك أن الذين تناولوا
معنى الأساطير ووظيفتها في أبحاثهم يدرسون
مسائل ذات مضامين أوسع بكثير كانوا يدرسون
مثلا أصل الدين ومعناه ووظيفته أو أصل المجتمع
أو بيته

ولعل ذلك ما هيا البحث في علاقة الأسطورة
بمكونات الواقع الجماعي أو التركيب السيكولوجي
للأفراد . وعلى ذلك تجاوز البحث في تاريخ
الأساطير والأديان طور الازدراء أو التعالي عن
التجربة الإنسانية . هكذا ننهي إلى إدراك مبررات
القول بواقعية الأسطورة من جهة ودلائل ملازمة
المعتقدات الدينية لكل الحضارات البشرية من جهة
أخرى، فتستحيل بهذا المعنى الملاحم الأسطورية
أو الطقوس الدينية إلى دعائم وشروط أساسية
يقتضيها استمرار الإنسان على أساس الاستفادة
من تنالي صور الآلهة أو أطوار الفكر الأسطوري،
وذلك انطلاقا من التماسك بين سلسلة هذه الأطوار
سواء كانت حضارية في مستوى المجتمعات والأمم
أم في فردية في مستوى العوامل المؤسسة للملاحة
الشخصية وسماتها . .

يبعث حركة الحياة وأحاسيسها في الموجودات
الجامدة . فالمجتمعات تعيش من علوم نسيها
وتكاد تعيش كلها من معتقدات أسطورية لا
يحددها حد، وقد اتصلت بالتباين القائم بين
الجوامد والأجساد الحية بما يسكنها من طاقة
روحية تبعث فيها الأحلام والخيال بصورة التي
تشبه الأجسام والتي اصطلاح على تسميتها
بـ«الطيف» . هكذا بدت مسألة الروح على درجة
من التعقيد لالتباس علاقتها بالنفس على نحو
ما ساد في الثقافة اليونانية . وقد أشار تايلور
إلى أن فكرة النفس بدت في هذه الصورة لدى
المجتمعات البدائية لاقتها بالاحيائية التي تمثل
الأساس الذي تقوم عليه «فلسفة الدين» غير أن
تلميذه «دوركهيلم» لم يوافق في قراءته لأصل
ظاهرة التدين رغم إقراره بمبدأ خلود النفس وفق
المبدأ الطوطمي في رأيه على أن هذا التباين بدا
بين «تايلور» و«أرنست كاسيرز» الذي لفت النظر
إلى مبالغة في تطبيق مبدأ التجانس أو التطابق
الكلبي بين عقل البدائي والمتحضر

كما يثبت واقعية الأسطورة حضورها المكثف
في الدراسات اللغوية المقارنة الحديثة من ذلك
استناد «ماكس ميلر» في دراسته للأساطير القديمة
إلى المداخل اللغوية من خلال دراسته لعلم
«الفنولوجيا» وهو ما ساعده على التعامل بصورة
علمية مع التصورات الأسطورية في جهة صلتها
بالديانات وعلى حد سواء تجاوز المحدثون التفسير
السيكولوجي إلى التعامل مع حدود الظاهرية
للدين مع «إدموند هوسرل» و«ماكس شيلر» وهو
الاتجاه القائم على رد الأفكار إلى دوافع نفسية ما
ورائية لا يمكن الفصل فيها بين الذات والموضوع
لما ساد الفكر القديم من إسقاطات إحيائية، وكان
الأمم على نحو إشارة «ول ديورانت» «تولد رواقة

- (1) خليل أحمد خليل: تساؤلات بين الأسطورة والسينما، مجلة الفكر العربي السنة 14، العدد 73، جويلية أوت سبتمبر 1993، ص5.
- (2) وليام هاولز: ما وراء التاريخ، ترجمة أحمد أبو زيد، دار النهضة العربية للنشر، بيروت 1984، ص330.
- (*) الشيخية هي المدرسة الأم التي أولدت البابية والبهائية. ومؤسسها «أحمد الأحباشي». ثم جاء تلميذه «كاظم الرشدي» الذي أسس الرشنية ومنهما جاءت البابية والبهائية. (الشيخية وتسمى كذلك الركنية بحث بعبد إلهازم)
- (3) ابن منظور: لسان العرب، مادة (أ.ا.ن).
- (4) يوسف الخوراني: في الفكر الأسطوري البابلي، مجلة الفكر العربي السنة 14، العدد 73 جويلية أوت سبتمبر 1993، ص11.
- (**) مثل ردّ ابن حزم على ابن النخيلة اليهودي
- (5) وليام هاولز: ما وراء التاريخ ص329
- (6) ابن منظور: لسان العرب، مادة (س-ط-ر)
- (7) أريك فروم: أسطورة أوديب
- (8) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج2، ص225
- (9) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج2، ص225

الظاهرة السياسية بين الديني والدنيوي

رمضان بن رمضان / باحث تونس

الطقوس دور الضامن لها من المخاطر المحدقة أو المحتملة من جهة وتعمل على تعزيزها من جهة أخرى، إن الأبحاث الجديدة والأحدث عهدا تؤكد التفسيرات التي ذهبت إلى أنّ للأسطورة دورا في بلورة بذور الظاهرة السياسية وفي احتضان الإرهاصات الأولى للفعل السياسي. فهذه الأبحاث كرسّت المدلولات السياسية للأسطورة، كما عملت على إيضاح عناصر النظرية السياسية التي تتوفر عليها بعض الأساطير⁽²⁾.

لقد شكّلت الأساطير بمضامينها المختلفة الحارس الأمين لتراث الشعوب والذاكرة الحافظة لتاريخها في حين لعبت الأديان والمعتقدات دور الضامن لاستقرار المجموعة البشرية.

يذكر جورج بلاندييه أنّه عثر في رواندا على مثال جذاب ومغر يتّصل أولاً بالنظام الذي عليه مؤسسة «الحكم» من ناحية، وثانياً بالكيفية التي يتمّ بها حفظ تراث المجموعة وذاكرتها. كان العاهل-الملك عندما كانت رواندا لا تزال نظاما ملكيا، يمتلك حوله مجموعة من الشخصيات الرسمية التي تمثل بشكل من الأشكال حراس الذاكرة والدستور.

منذ فجر الإنسانية، لعبت الأسطورة دورا مهما في إكساب الشرعية على نظم الحياة الاجتماعية وساعدت بالتالي على الأشكال القائمة لتوزيع السلطة والملكية والامتيازات، ولكن من وجهة نظر علائقية ساهمت أيضا في تكريس الخضوع لصالح السلط القائمة، إمّا لحمايتها وإمّا لتبرير الطقوس الضامنة لتعزيزها. لقد استطاعت الأنثروبولوجيا السياسية بأسلوب أكثر نقدا أن تكشف منظومات الايديولوجيات التي بواسطتها تعزل المجتمعات التقليدية نفسها وتبرّر نظامها الخاص. ففي ثانيا المدلولات السياسية للأسطورة نعثر على عناصر النظرية السياسية.

أ- الأسطورة تجذير للفعل السياسي :

لقد تصوّر مالتونفسكي (1) الأسطورة على شكل شرعة تنظم الحياة الاجتماعية وتساعد ثانيا على الحفاظ على الأشكال القائمة لتوزيع السلطة وتقاسم النفوذ، وحسب هذا التفسير تسهم الأسطورة في الحفاظ على الوضع القائم واستدامته لصالح السلطة القائمة وتلعب

الشرعيّ للسلطة بحيث تظلّ السيادة مسوّغة للإبقاء على الوعد الإلهي المعطى لبني إسرائيل (5).

لقد كان كتاب بيير كلاستر «المجتمع ضدّ الدولة» (6) حين صدوره مثيرا ومستفزا. كانت آراء صاحبه تذهب في اتجاه تنفيذ ما تروّج له الأنثروبولوجيا السياسية من تأصيل للظاهرة السياسية في عمق التاريخ الإنساني. لقد سعى هذا المفكر الفرنسي ومن خلال اشتغاله على قبائل هندية في أمريكا اللاتينية إلى بناء نظرية تقوم على فكرة جوهرية مفادها أنّ للمجتمع قدرة في منع السياسة من تشكيل نفسها كسلطة قوية، إلا أنّ جورج بلاندييه لا يدحض تماما هذه النظرية، فهو يعتبر أنّها يمكن أن تكون صحيحة في بعض المجتمعات الصغيرة الخاصة بالقبائل الهندية الأمريكية ولكنها ليست صحيحة بالنسبة إلى معظم المجتمعات البشرية، لأنه في الواقع لا يمكن للمجتمع أن يمنع السياسة من تشكيل نفسها كسلطة، ثمّ لأنه بحاجة إليها لكي يسيّر أعماله وينظّم شؤونه، فمن الصعب أن نصيّل مجتمعا قادرا على إدارة أموره بنفسه وعلى معالجة صراعاته العتيقة دون سلطة تقف على رأسه (7).

II - الأنثروبولوجيا السياسية: الإنزياح من البنية إلى التاريخ :

لقد ظلّت المعرفة الخاصة بالشعوب البدائية محكومة ولفترة طويلة بأراء وأحكام مسبقة، رُوّجت لها نزعة عرقية مركزية -L'ethnocentrisme-. إنّ مقولة «الشعوب المتوحشة» الراجعة في أوساط الباحثين الأنثولوجيين والأنثروبولوجيين من ذوي النزعة العرقية المركزية مليئة بالمعاني الهيجنية، ومشحونة بالاستعلاء والغطرسة وبعبدة عن البحث العلمي الجاد والرصين والمنفتح. إنّها نتاج المعرفة الوضعية التي سادت القرن التاسع عشر ومتصف

لقد كانت هذه المجموعة تمثّل نوعا من المجلس الدستوري للنظام الملكي وكان هؤلاء الأشخاص يمتلكون معرفة هائلة بالأشياء. وكانوا يمتلكون الوسائل والإمكانات المادية للتذكّر. في الواقع إنّ الذكريات الجماعية موجودة في المناظر الطبيعية وفي الأشياء وفي الطقوس. إنّ الذاكرة الجماعية هي الحاضنة لتاريخ المجموعة الذي يقال وينقل بواسطة التراثات الشفهية ولكنه يحمل أيضا آليات اشتغال «المؤسسة السياسية» كحفلات التنصيب التي تتخذ هيئة وقديسة معينة.

إنّ الطريقة التي تناولها ج. بيتي (J. Beattie) والتي طوّعها على حالة قبيلة نيورو (Nyoro) الأوغندية وكذلك دراسة بعض التقاليد من قبل ج. فانسينا (J. Vansena) والمتصلة بروايات القديسة، كلتاهما لاحظتا أنّ هناك تلاعبا بتلك التقاليد قد يتمّ في بعض الأحيان في اتجاه معين مؤيد لطائفة مهيمنة دون طائفة أخرى وأنّ هذا التحريف قد يتضخّم مع الزمن فيكشف الطابع الأنثولوجي لهذا النظام أو ذاك (3).

كما قدّم إدmond ليتش (Leach Edmund) تفسيراً عاما للأساطير يسمح بكتشف مدلولاتها ووظائفها. السياسية من بين المدلولات والوظائف التي تنطوي عليها أو تضطلع بها. فهو يرى أنّ الأساطير تجمع التناقضات التي على الإنسان أن يجابهها وإنّ وظيفتها هي تأمين الوساطة بين هذه التناقضات بل وجعلها ممكنة الاحتمال. لئن سبق له أن طوّر هذه الطريقة التفسيرية للأساطير عند دراسته النظم الكاشانية، فإنّه لم يتوان في تطبيقها على المسألة التي تثيرها شرعية سليمان الحكيم في التراث اليهودي كصاحب سلطة لا يمكن الطعن في مشروعيتها. فرغم أنّ نصّ التوراة تناقضيّ إلا أنّه منسّق بحيث يظلّ سليمان دوما هو الوريث

القرن العشرين تقريبا. هذه المعرفة ظلت تقدم قراءة أوروبية للتاريخ الإنساني مصطبغة بنظرة أحادية الجانب وتفسيرا تطوريا نابعا من تجربتها الخصوصية ومعصما بشكل اعتباطي على بقية أنحاء المعمورة، ومسقطا إسقاطا تعسفيا على شعوب وثقافات متنوعة، ذات تاريخ خاص.

تعتبر التجربة الغربية المثال الذي على بقية الشعوب انتهجه والأنموذج الوحيد المفضي حتما إلى التطور وإلى الدخول في التاريخ، تاريخ الحضارة الغربية. لقد عملت هذه الحضارة على تدجين المختلف وترويض «المتوحش» ولم تعدم في سبيل بلوغ أهدافها الوسائل الفعالة ولا سيما العنف منها فلم تتردد في استعمار شعوب وأوطان مع ما يستتبع ذلك من إبادة وتقتيل وتهجير إضافة إلى تدمير البنى التحتية لتلك الشعوب؛ فتم القضاء على ثقافات وطمس الخصوصيات وتشويه للهويات ومحاولة إلحاقها قسرا بالمرتكزة الأوروبية «L'eurocentrisme» باعتبارها التجسيد الفعلي لنهاية التاريخ حيث يعانق التاريخ المثال.

بفعل هذه الرؤية اعتبرت «الشعوب البدائية» ذات بنية ثابتة وخارقة للتاريخ وهي بالتالي عاجزة عن التطور بفعل معوقات داخلية يصعب على أفراد تلك الشعوب تجاوزها. إنها مجتمعات متغلقة على نفسها محكومة بتقاليد وأعراف جامدة، ترفض التطور. إنها محصنة ضد فعل التاريخ وتأثيراته وبالتالي فإن تغييرها أو محاولة خلخله الأسس التي أُنشئت عليها لا يمكن أن يحصل إلا بفعل عوامل خارجية.

إزاء هذا الإرث الثقيل من التصورات والأحكام والمفاهيم التي نسجتها رؤية محكومة بنزعة مركزية أوروبية وعرقية، تأسست على أعمال ودراسات قام بها عدد من الأنثولوجيين والأنثروبولوجيين،

وجدت الأنثروبولوجيا السياسية نفسها وبحكم نوعية تخصصها مرغمة على بناء نسقها المعرفي الخاص بها والذي وإن تقاطع مع تلك الأعمال فإنه حاول أن ينأى بنفسه عن تلك الأحكام والأفكار المسبقة لإزاء ثقافات وشعوب لم يعترف بها ولا بخصوصياتها. لقد كشفت تلك الأفكار والتصورات عجز أصحابها عن فهم الآخر وعن تقبله والتعامل معه كما هو.

لقد حثت الأنثروبولوجيا السياسية على القيام بأبحاث ميدانية عدّة، وحضت على التأمل النظري ومن ضمن المسائل التي وضعتها صوب اهتمامها مسألة السطو والاستراتيجيات التي تنطوي عليها فاهمت بتركيبة النظم السياسية وطرائق توزع السلطة. لقد أدركت الأنثروبولوجيا أنها تعمل على واقع ديناميكي أساسا، فلم تهمل الحركة الداخلية للمجتمعات المسماة تقليدية وهو ما استفادت منه الأنثروبولوجيا السياسية والتي ولئن كانت هشة في بدايتها، فإنه يظل لها الفضل في الانحراف عن المركز، فعملت التأمل ووسعته ليشمل جماعات الأقزام والهنود الأمريكيين ذوي السلطة الدنيا وأبطلت مفعول السحر الذي مارسته الدولة زمتا طويلا على منظري علم السياسة(8).

لقد أضفى تدريجيا لدى الأنثروبولوجيين السياسيين قناعة بأن الدينامية ملازمة للبيئة وأنها لا تتجلى فقط بالتغير والصيرورة بل في البحث عن توازنات داخل النموذج الذي يتبناه المجتمع، وأصبح هذا التفسير يجد قبولا لدى علماء الأنثروبولوجيا السياسية ومؤخرا اقترب منه ماكس غلوكمان إذ لجأ إلى فكرة التوازن المتأرجح لتفسير ديناميكية بعض الدول التقليدية الإفريقية ملطفاً بذلك مفهوما ظل إلى ذلك الحين سكوتيا جذا. لقد فرضت طبيعة الموضوع المدروس على

فهم يستندون إلى هيغل والجدلية وإلى ماركس ونظرية التناقض والتناقضات وإلى سيمل والصراع الاجتماعي وكثيرا ما يتداول بينهم استعمال مصطلح «الحقل السياسي» بدلا من النظام السياسي ومصطلح السياق بدلا من البنية بغية تكييف تحليلاتهم بصورة أفضل مع نسق الواقع المدروس، كما أنهم يرفضون التفسير الكمّول الذي يحكم على المجتمعات التقليدية بالتركارية وبالإعادة الدورية للوضع الراهن السابق، كما يركزون على دينامية السلطة وعلى وسائل الاختيار والتقرير وعلى رصد الصراعات وطرق حلّها. إن علماء الأنثروبولوجيا السياسية عملوا وبشكل جديّ على الفصل بين النظرية السياسية التي باستطاعتها استجاب أشكال متنوّعة للظاهرة السياسية وبين نظرية الدولة كما عرفتها المجتمعات الغربية وهذا ما مكّنه من اكتشاف المنعطقات التي تتبعها السياسة في مساراتها المختلفة والتي تبدو في أحيان كثيرة متّعة بفتح العلم، لقد رسّخوا قناعتهم بأنّ المجتمعات الإنسانيّة تنتج كلّها سياسة، وهي قابلة كلّها للتأثر بحركة التاريخ.

III - عندما يتقنّع السياسي بالديني:

إنّ دراسة الأنظمة الاجتماعية والثقافية التي تقع خارج دائرة الغرب تكشف لنا أنّ السياسة موجودة على هيئة أشكال غير شكل الدولة، أشكال عشائريّة أو قبلية. فلا يوجد مجتمع بشري يمكن أن ينجو من العامل السياسي أو يعيش بدونه. هناك دائما وفي كلّ مكان أعضاء محدّدون تكمن مهمّتهم في ممارسة الفعاليّة السياسيّة الخالصة. ولكنّ السؤال الذي يفرض نفسه من أين يستمدّ ممارسو السياسة سلطتهم ومن أين تنبع مشروعية ممارستهم لنفوذهم؟

الأنثروبولوجيا السياسيّة إحياء الجدل القديم الخاصّ بعلاقة المجتمعات القديمة بالتاريخ وذلك لسبب رئيسي وهو أن الحقل السياسيّ هو الحقل الذي يطبعه التاريخ بطابعه إذ كانت المجتمعات المسماة مجزأة موجودة في التاريخ من خلال حركة تكوّنها وانحلالها المتعاقبين، ومن خلال تغيّرات مذاهبها الدينيّة وانفتاحها الحرّ أو القسري على عطاءات خارجيّة، فإنّ المجتمعات الدوليّة موجودة أيضا في التاريخ ولكن على نحو مغاير تنشأ الدولة من الحدث وتتبع سياسة مولّدة للأحداث وتزيد في التفاوضات المولّدة للاختلال والسيرورة. منذ تلك اللحظة يصبح متعلّقا على المسار الأنثروبولوجي تحقّق الالتقاء بالتاريخ، ولا يعود بإمكانه التصرف كما لو كان الزمن التاريخي للمجتمعات التقليدية قريبا من الصّفر.

يذكر المشرفون على المؤلّف الجماعي : «الأنثروبولوجيا السياسيّة» بأنّ «الزمن التاريخي» وليس «الزمن البنيوي» هو أحد الأبعاد المحدّدة للحقل السياسي. ويقترحون بالتالي «طريقة تحليل تعاقبيّة» مرتبطة بتفسير للفعل السياسي على أنّه «تطوّر» أو سلسلة مؤلفة من مراحل متميّزة ففي أواسط الستينات، توصل جورج بلاندييه، من خلال دراسته للمنظم السياسيّة الإفريقيّة إلى خلاصة مفادها أنّ القطاع السياسي هو أحد القطاعات الأكثر إسماءا بالتاريخ وأحد القطاعات التي تدرك فيها بصورة أفضل التعارضات والتناقضات والتوترات الملازمة لكلّ مجتمع، وهذا ما يسهل على كلّ من علمي الاجتماع والأناسة أن يكونا مفتحين على التاريخ ومحترمين لدينامية البنى ومياليّن إلى فهم المظاهرات الاجتماعية الكليّة (9).

ونجد عند المشاركين في كتاب «الأنثروبولوجيا السياسيّة» موقفا مماثلا لما ذهب إليه بلاندييه.

خير دليل على ذلك. فكان المذهب البروتستنتي -وكلمة البروتستانت تعني في اللغات الأوروبية الاحتجاج والمعارضة (protester)- صرخة في وجه الانحرافات التي أصابت الكنيسة الكاثوليكية والتي تجاوزت الحدود في الفساد الأخلاقي والخروج على الإنجيل ومبادئ الدين المسيحي (11). ثم جاء عصر التنوير، فانتشرت أفكاره كرد فعل على تلك المجازر وعلى التعصب الديني الذي ساد أوروبا طوال القرون الوسطى. ولكن عصر التنوير ليس مجرد رد فعل، إنه تأسيس لرؤية جديدة للإنسان وللكون تقطع مع الماضي. فكانت عند إجابته على سؤال ما هو عصر التنوير؟ قال: «هو خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها. والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر خارج قيادة الآخرين والإنسان مسؤول عن قصوره لأن العلة في ذلك ليست في غياب الفكر، وإنما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقاً للشجاعة على ممارسته، دون قيادة الآخرين. لكن تلك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك: ذلك هو شعار عصر التنوير» (12).

لكن ميشال فوكو وأثناء شرحه لنص كانط حول عصر التنوير فصل القول في النتائج التي يولدها مفهوم كانط للتنوير واهتم أساساً بالجانب السياسي من تلك الاستنتاجات فقرر بين مفهوم عصر التنوير ومفهوم الثورة واعتبر كلا الأمرين متلازمين، بل إن الثورة في نظره هي الوليد الشرعي والحقوقي لعصر الأنوار يقول معلقاً على الدستور السياسي الذي اختاره الشعب بمحض إرادته بعد الثورة الفرنسية: «إن الثورة هي بالفعل وفي الوقت نفسه التتويج والتواصل لعصر التنوير، وفي هذا الإطار يصبح عصر التنوير والثورة من الأحداث التي لا يمكن نسيانها» (13).

في الأنظمة التيقراطية، ظلّ الوحي يمثل مصدر المشروعية العليا التي يطيعها كل الناس. وبما أنّ الملك أو الإمبراطور كانت تخضع عليه مشروعية الوحي كان تقديم الطاعة والولاء من قبل الرعية عفويًا وفوريًا ولا يخضع لأي جدل أو نقاش، فهو يمثل خليفة الله في الأرض وله دين الطاعة على «المواطنين». ولكن باسم ماذا؟ وباسم من يقبل إنسان ما أن يقدم الطاعة لإنسان آخر؟ يجب مارسين غوشيه: إن أصل هذه العلاقة، أي علاقة الطاعة هو «مديونية المعنى» La dette du sens فما الذي يعنيه ذلك؟ إنه يعني أنني أقبل بالطاعة ذلك الشخص الذي يشبع رغبتني في التوصل إلى معنى مليء، وبالتالي فأنا أطيعه طبقاً لضرورة داخلية ذاتية وليس لإكراه خارجي وعندئذ تتحوّل السلطة إلى سيادة عليا ومشروعية كاملة لا تحتاج إلى اللجوء للقوة من أجل أن يطيعها الناس (10). هذا المفهوم يحتاج إلى تدقيق، لا سيما حين يتعممه على جميع فترات التاريخ التي شهدت أنظمة حكم متعددة ومختلفة وهذا ما سنناقشه لاحقاً.

إن دين الطاعة الذي ساد طوال قرون وقرون قد تكسر بمجيء الثورة الفرنسية، لقد عاشت أوروبا كلها على سبيل المثال في ظلّ المشروعية الكهنوتية القديمة التي ترى في الملك أو الإمبراطور شخصاً «إلهياً» وليس بشرياً، خصوصاً في أمين الجماهير وعامة الناس وذلك بسبب استناد مشروعيته على الوحي الإلهي. لقد تعرّضت هذه المشروعية للتآكل منذ أن شهدت أوروبا حروب الأديان والمذاهب الفظيعة وكذلك حين قامت حركة الإصلاح الديني التي قادها لوثر والتي عملت على تحجيم النفوذ الواسع الذي كان يتمتع به البابا وكبار رجال الدين الذين وصل الأمر بهم إلى حدّ التجارة بالذين من أجل كسب المال، وصكوك الغفران

ذلك فإنّ الرعيّة مدعوة للدفاع عن تلك الأنظمة وبذل الأرواح في سبيل بقائها واستمرارها.

إنّ مفهوم مديونيّة المعنى حديث العهد، فالذين في معناه السياسي، يمكن استرجاعه عند كلّ استحقاق انتخابي وإعادة تقديمه من جديد لمن يكون أكثر جدارة بالحكم. فمديونية المعنى ومديونية الطاعة كلتاهما ملتصقتان بالعملية الانتخابية وبالاختيار الحرّ والمباشر لهرم السلطة وللنواب الجديرين بثقة ناخبهم ضمن لعبة ديمقراطية قائمة على الشفافية وعلى احترام إرادة الشعب، إنّها التجسيد الفعلي للاختيار الذاتي والحرّ *Le libre arbitre* وهي النقيض «للاختيار» المستبعد *le serf arbitre* الذي يخضع لمعنى خارجي، يفرض فرضاً على الإنسان.

إنّ القطيعة التي أحدثها عصر التنوير مع القرون الوسطى في مستوى رؤيته للإنسان ولنزله في الوجود ~~الوحداني~~ لا تتجسّد استباعات تلك الرؤية على الحقل السياسي، بحيث احتلّ مفهوم المواطنة مكانة مركزية في صياغة المشروع السياسي الغربي وفي تبلور مفهوم الدولة عندهم.

فعندما تمّ قطع رأس الملك لويس السادس عشر، وضع حدّ في الواقع لسيادة عليا كان يرمز لها تقديس الملك الفرنسي في كاتدرائية رانس، قتمّ حيثلّ الانتقال من سيادة عليا إلى أخرى ومن نظام في المشروعية إلى نظام آخر وأصبحت محاولة العثور على المشروعية ملقاة على كاهل الإنسان المقطوع عن التعالي أي عن الوحي (14).

نحن إذن إزاء مشروعية جديدة للسلطة، تأسست على أنقاض مشروعية قديمة لها علاقة بالقرون الوسطى. ترى هل كانت القطيعة بين المشروعتين طلاقاً باتّنا أم ظلّت هناك وشائج خفية تربط بين

على إثر الثورة الفرنسية عام 1789، تأسست مشروعية حديثة وعلمانية قائمة على الإعلان الشهير لحقوق الإنسان والمواطن، فتولّد تبعاً لذلك مديونية للمعنى متصلة بحقّ التصويت العام *Le suffrage universel*. فالرئيس المنتخب بهذه الطريقة يفرض طاعته (مديونية الطاعة) حتى على القسم المضاد من المواطنين الذين صوّتوا ضده لصالح المرشّح الآخر المهزوم.

في الأنظمة السياسية القديمة ينعدم الحديث عن المعنى في بعده السياسي، سواء كان هذا المعنى معاراً أو قرضاً موجّل الدّفع. فالحاكم يمارس سلطة مطلقة دون حسيب ولا رقيب ومهما كانت مشروعية السلطة في تلك الأنظمة، فما يجمعها هو أنّ الرعيّة لا حقّ لها في اختيار الحاكم. وهنا يسقط أحد مكونات مفهوم مديونية المعنى كما حدّده مارسل غوشيه وهو الإطاعة طبقاً لضرورة داخلية ذاتية وليس لإكراه خارجي ~~في غير النهج~~ في كلّ ذلك وأين الضرورة الداخلية إذا كان الأمر قائماً على الغلبة والقهر وأين هي البحث عن المعنى الملء إذا كان الاختيار مصادراً. ففي ظلّ أنظمة من هذا النوع تصبح مديونية المعنى كما جاء بها عصر الأنوار، أمراً غير مفكّر فيه، فالإنسان يخضع لسلطة دون أن يدور بخلده التساؤل عن مشروعيتها.

قد تتعاضد الغلبة والقهر من ناحية والتوظيف السياسي للذين من جهة أخرى ليشكّلا مشروعية السلطة تماماً يمكنها من الأفراد بالحكم وتعزيز نفوذها والتخلّص من أعدائها من ينازعونها تلك المشروعية. فـ«مديونية» الطاعة في المجتمعات القديمة مديونية مغتصبة تمّ سلبها من أصحابها دون استشارتهم، ويتجلّى ذلك في إكراه الرعيّة على الجباية وتقديم فروض الطاعة والولاء بل أكثر من

تتم للملوك وللحكام بمختلف أشكالهم والتي كانت لا تخلو من مسرحية إنه حكم مسرح Une théatrocration لتوليد الهيبة والانطباعات القوية.

في الواقع إن الحاكم لا يمكنه أن يحكم إذا كانت السلطة عارية على حقيقتها، ينبغي أن تكون مقنعة، أي أن تبدو على غير ما هي عليه وأن توهم بأشياء كثيرة ليست حقيقية. فالسلطة في تجلياتها مسرح، انظر لها لحظة استلامها، انظر إلى العاهل أو الملك أو الرئيس وكيف تلحج عليه السيادة من أجل تكريس مشروعيتها في الحكم ومن أجل أن تقدم له فروض الطاعة، انظر إلى مظاهر الفخامة والأبهة التي ترافق كل ذلك ثم تتبع الآثار النفسية التي تحدثها في نفوس المشاهدين والمواطنين. إنه حتى مع مجيء الجمهورية في فرنسا راح النظام الجمهوري يشهد طقوسا للتقديس. ففي حفلة تنصيب رئيس الجمهورية، وحين يشرع الرئيس الجمهوري في الخطاب، بعد تسلمه السلطة من سلفه، تبدأ المدفعية في إطلاق قذائفها لإحداث الهيبة ولخواكية الخطاب الرسمي التدشيني لرئيس الأمة ثم بعد ذلك يركب سيارة مكشوفة ويصعد شارع الشانزليزيه حتى قوس النصر ثم يزور «البانتيون» حيث يقبر عظماء فرنسا وينزل إلى الدواليب السفلية ويقف خاشعا هناك. كل ذلك تنقله شاشة التلفزة لحظة بلحظة أمام أبصار ملايين المتفرجين.

إنه لا توجد سياسة دون إخراج مسرحي (16)، ودون تحويل Une dramatisation ودون طقوس وشعائر وأبهات تثير الخشبة والرهبة. ففي كل الأزمنة والأمكنة، تنتهي الأنظمة ولكن الحكم المسرح يبقى لأنه الآلية المثلى لفرض الهيبة وللمحافظة على السلطة.

الديني والديني في المجال السياسي ولا سيما في ما يتعلق بكيفية تشكل السلطة وبطريقة إخراجها للناس، بعبارة أخرى هل تخلصت المشروعية الجديدة للسلطة نهائيا من كل أثر للمقدس أم أنها حاولت توظيفه لتضفي على نفسها مسحة من الهيبة والقداسة وإن صاغت كل ذلك بلغة معلنة بغرض التموه عن منشأها الأصلي؟

بفضل توظيف الأنتروبولوجيا السياسية لمفهوم المختل L'imaginaire في تشریح الظاهرة السياسية وتحليل العمل السياسي أمكن اكتشاف علائق وثيقة بين عامل التقديس من جهة والعامل السياسي من جهة أخرى. فالمتخيل يلعب دورا كبيرا في تشغيل آلية السلطة والممثل السياسي الكبير (البطل القومي، القائد العام، الرئيس الملهم، ...) هو ذلك الذي يعرف كيف يقود الواقع بواسطة المخيال. لقد أكد جورج بلانديه على أن للسلطة علاقة بالمقدس وبالجلاب الديني في كل المجتمعات الشرقية بما في ذلك المجتمعات الغربية الحديثة يقول: «ينبغي أن تبقى الكنيسة مفصولة عن الدولة، ولكن سوف يبقى هناك شيء من التقديس في السياسة، هذا شيء محتوم وإلا فإن السياسة لا تستمر ولا تستغل» (15).

إذا كان الغرض من استدعاء المقدس هو استمرار بقاء السياسة وتواصل اشتغالها، أي تأييد الفعل السياسي فما هي الوسائل المعتمدة لتحقيق ذلك الغرض؟ لم يجد السياسيون أفضل من المسرح كفن قادر على توليد الانطباعات وخلق الآثار في نفسية المشاهدين، عبر تقنية الديكور والممثل. لقد عمدت السلطة منذ فجر التاريخ إلى إنتاج تلك الآثار وترويج الأوهام لإقناع المجتمع بكل ولادة جديدة للسلطة وكذلك لترسيخ مشروعيتها وذلك من خلال حفلات التنصيب الكبرى التي كانت

- 1) مالفيسكي بروسلاف أنثروبولوجي تقليدي من أصل بولندي (1884-1942) كان من خلال أعماله يدعو إلى إقامة مظلة لدى الشعوب للرفع دراستها، كما يدعو إلى إتقان لغاتها والانشاء لمعيشها اليومي في أدق تفاصيله وخاصة فهم المبادلات التي تقع بين قبائلها والاهتمام بصورة خاصة مؤسسة رئاسة القبيلة وكيفية توزيع العمل وكذلك دور الأساطير والمعتقدات. من أهم مؤلفاته:
La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie.
- 2) من الأعمال التي سمحت إلى إيضاح الجوانب السياسية في المجتمعات التقليدية والتي تغيرت فيها الأسطورة بحضور قوي وفعال بذكر أنثى والفر اللذان اعتما مأوغندا، فانسيا لروندا القديمة وبلاندييه للكمون، علوكمان لمالك نموني بإفريقيا الجنوبية.
 3) - أطر جورج بلاندييه، أفاق الأنثروبولوجيا السياسية، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت العدد 49، ماي- جوان 1986، ص 36.
- 4) - إدوميد ليش (1910-1989) أنثروبولوجي تقليدي، اشتهر بأبحاثه الانثروغرافية ومساهماته التي عُت عن شخصية قوية، اهتم بالأنثروبولوجيا الاجتماعية مع مالفيسكي. أقام في إقليم كردستان ثم اهتم بالكاشان في برمانيا، اهتم خاصة بالجانب التاريخي لدى كل أشكال المجتمعات وركز بالخصوص على الأكلات والتألفات بين العرير المثالية ونطقاتها الفعلية، من أهم مؤلفاته: نقد الأنثروبولوجيا (1971)، وحالة الإنسان ومقاربات أخرى (1980).
- 5) E Leach, the legitimacy of salomon, some structural aspects of old testament history, in arch europ de sociologie, 7, 1-1966
- 6) Clusters (Pierre), la société contre l'Etat, recherches d'anthropologie politique, ed Minuit, Paris 1974
- 7) - حوار مع جورج بلاندييه، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت عدد 41، سبتمبر/أكتوبر 1986، ص 24.
- 8) - حوار بلاندييه، أفاق لأشروبووفا السبب، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت 49 ماي - جوان 1986، ص 55/54
- 9) G Balandier, réflexions sur le fait politique le cas des sociétés africaines cahiers international de sociologie, XXXVII, 1964 pp 3-4
- 10) Voir, Marcel Gauchet, le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion, ED C E R E S, Tunis 1995
- 11) Voir Stephen F Brown, protestantism (Facts on file), Hardcover (2007), 128 pages
- 12) - إيمانويل كانط، ما هو عصر التنوير، مجلة الكرمل، العدد 13، 1984 ص 60.
- 13) - ميشال فوكو، كانط والثورة، مجلة الكرمل، العدد 13، السنة 1984 ص 70 ترجمة يوسف الصديق
- 14) - محمد أركون، الملحة والدين، دار الشافي، بيروت ط 1996، ص 63.
- 15) - حوار مع جورج بلاندييه: السلطة والحدائق، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت عدد 41/ سبتمبر- أكتوبر 1986، ص 34 (أجرى الحوار وترجمه هاشم صالح).
- 16) voir G Balandier, le pouvoir sur scène, Ed Baland, 1980 Il dit « le politique dépend encore davantage de l'art de paraître, l'événement le met en situation, le cérémonial le ritualise, la commémoration l'entretient par la répétition » p.151

الفقيه والمفكر وحاجة المجتمع إليهما؟

صديق الجليلي / جامعي، تونس

أركون في كتابه «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» وتعرض له هشام جعيط في كتابه «تاريخية الدعوة المحمدية في مكة». وكما هو معلوم فإن هؤلاء جميعا ليسوا بفقهاء أو علماء دين.

في «القديم كان الفقيه هو المسترلي على كامل المجال الرمزي والأخلاقي العملي في حياة المجتمعات الإسلامية، واليوم يأتي المفكر والمثقف والعالم والباحث لينافسوه في هذه الوظيفة الرمزية: ليتقاسموا معه مهمة تركيب الرأسمال الرمزي للمجتمع ومدّ السياسي (الدولة) بخلفيات نظرية لسن قوانين وتشريعات جديدة.

وظيفة الفقيه هي إيجاد حلول عملية لمشكلات المجتمع. هذه الحلول تأخذ صيغة التشريعات التي تلزم جهاز القضاء وتلزم الدولة (السياسة الشرعية).

ولكن المشكلة هو أن اجتهادات الفقيه لا تتم في الفراغ، وإنما تتم انطلاقاً من رؤية معينة ومن «فلسفة معينة» للإنسان ولعلاقته بأخيه الإنسان الآخر، رجلاً كان أو امرأة، عبداً أو جارية، حاكماً أو محكوماً، وتصدر هذه الاجتهادات عن تصور لمكانة الإنسان في العالم ومدى قدرته على التشريع لنفسه بنفسه. هذه

السؤال الذي تطرحه هذه الورقة سؤال سوسيولوجي وظيفي بالدرجة الأولى:

هل نحن بحاجة في مجتمعاتنا إلى فتاوى الفقيه أم إلى اجتهادات المفكر؟

وهذا السؤال السوسيولوجي يفرض علينا طرح سؤال آخر يشتق منه ضمن التمشي المنهجي للبحث عن الحل: هذا السؤال الثاني هو سؤال معرفي (إستمولوجي) أيهما «يأتي أولاً» (1) في ترتيب تمشي الصياغة النظرية لرؤى واختيارات المجتمع والدولة: الفقيه أم المفكر؟

ونأتي مشروعية طرح هذا السؤال مما نلاحظه من تزايد للأعمال الفكرية والعلمية التي تصدر في البلدان العربية لمسائل تعدّ تقليدياً من اختصاص الفقيه وعالم الدين.

مثلاً نجد في كتاب «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» لعبد المجيد الشرفي (من تونس) عدّة «فتاوى» مركبة بمنهج شبه علمي، حول الصلاة والصوم والحج والعلاقة بين الجنسين، كما نقرأ أفكاراً حول طبيعة الرّوح، وهو موضوع كان يتبع تقليدياً للاختصاص المعروف بعلوم القرآن. وهذا الموضوع الأخير نفسه تعرض له محمد

الرؤية رؤية ماهوية ستاتيكية تأييدية للوضع الإنساني في
معلية قرونية.

وهذه الرؤية والفلسفة قد طرأ عليها اليوم تنوير كبير،
بل إنَّ العقل البشري قد شهد ثورات عميقة هزّت
مسلماته اللاهوتية وموروثاته الثقافية من الجذور، فتقدّم
الفيلسوف والمفكر والعالم المخصّص في العلوم الاجتماعية
والإنسانية والقانونية والطبيب والخير، ليُزاحموا الفقيه
والإمام وينافسوها في القضاء العمومي، فبتنا في
مجتمعاتنا العربية المتردّدة في شخصيتها القاعدية،
نحتكم في نفس الوقت لمرجعيتين : مرجعية تقليدية
تراثية ومرجعية حداثة معاصرة.

النتيجة: ازدواجية في الشخصية القاعدية للفرد.
فبما هو مواطن فإنه يحتكم إلى المرجعية القانونية
السائدة (وهذه المرجعية هي في عدد من الأقطار العربية
مرجعية يغلب عليها الطابع الحدائي، كما هو الشأن في
بعض بلدان المغرب العربي، ومزيج من الحدانة والتراث
كما هو الحال في بلدان عربية أخرى)، وبما هو عربي
مسلم بالديانة أو بالثقافة، فإنه يهبّ لإله الوجداني إلى
ثقافته العربية الإسلامية التي هي مجال السلطة الزمنية
للفقيه ولرجل الدين بامتياز.

سبب الولاء الأول (الولاء المدني) هو عدم التصريط
في منافع مادية حقيقية توفرها له القوانين المعمول بها
(أو على الأقل تمنح العقاب المترتب على مخالفة تلك
القوانين). أما سبب الولاء الثاني فهو وجداني وعقائدي
أو مذهبي.

والأمثلة على ذلك كثيرة، وتبدأ من شكل ونوع
اللباس والمظهر الخارجي بصفة عامة، إلى طرق التعامل
مع الآخرين المختلفين هنا في القنوات مرورا بطريقة
معاملة الزوجة والأطفال، ووصولاً إلى مدى القبول
بقواعد اللعبة الديمقراطية... الخ.

وما نشاهده اليوم في المجتمعات العربية من
صراعات معلنة أو خفية، يعود في جانب كبير منه إلى
هذا التذبذب في المرجعيات الجماعية والفردية.

فهناك مجتمع الفقيه أو الداعية الإسلامي الذي
يعيش جنباً إلى جنب مع مجتمع القوى والحساسيات
للمدنية الحديثة. ويحصل احتكاك، تارة سلمية استقطابي
أو تحاوري، وتارة عدائي وصدامي، حتى داخل نفس
الأسرة. وليست القضية في الغالب قضية من هو ضال
ومن هو مهتد، بل قضية اختلاف في الولاءات: الولاء
عن قناعة ووعي للفكر الحديث للدولة ولقوانينها الحديثة
أم تبعية لا مشروطة للتراث الفقهي وللמשافخ والأئمة.

من هنا نعود لنطرح قضية المشروعية المرجعية في
التصورات وفي أنماط السلوك الجماعية: هل هي للفقه
ورجاله أم هي للفكر الحديث والعلم المعاصر؟

ما مكانة الفكر والباحث في مجتمعاتنا ذات الولاء
المزدوج 'المدني والديني'؟ هل يسبق المفكر الفقيه أم يليه
في ترتيب إنتاج صيغ التفكير وأنماط الأخلاق والسلوك؟
ومعناه أخرى ما إحاحة إلى الفكر إذا كان الفقيه ورجل
الدين هو من يقرر مصير الأفراد الديني والأخروي
معاً، من خلال منظومته التحليلية/ التوجيهية؟ (إصدار
فتاوى بالتفكير بفصل الزوجة عن زوجها 'المارق' عن
الدين الرسمي... الخ.)، أو ما الحاجة إلى الفقيه إذا
كان الفكر والفيلسوف وعالم التربية وعالم الاجتماع
وعالم النفس وعالم الاقتصاد هم من يفهموننا أكثر أين
تكنم حاجات المجتمع والفرد الحقيقية، وبأي الصيغ
نحقق القدر الأعظم من الاستقرار والعدالة والتنمية
والرفاهية؟

مثلاً، إذا برهن عالم البيولوجيا وعالم النفس
والفيلسوف وعالم الاقتصاد أن المرأة والرجل يتبعان
إلى نفس الجنس البشري وأنهما يتكاملان وظفياً
ويتساويان إنسانياً ويتعاونان اقتصادياً وإمكانتهما أداء
أدوار اجتماعية بنفس القيمة، كترية الأطفال والعمل
خارج المنزل، والنشاط الجمعياتي... الخ، فهل يحتاج
بعد ذلك إلى الفقيه ليفضّل لكل واحد منهما حقوقاً
وواجبات تختلف باختلاف جنسهما، كما هو الحال
في تعدد الأزواج أو في الميراث؟

وماذا نتج عن ذلك؟

نتج تراكم كبير في الخبرات والخبرات و تنمّ كبير بالحقوق الفردية والخبرات. في مقابل الفقر والتخلف والاستعمار والاستبداد في العالم العربي والإسلامي.

فما هي خصائص النمط الحديث في العيش والتفكير والسلوكيات بوجه عام؟

ولادة مفهوم الفرد واعتماد نمط التفكير العقلاني.

الفرد: كان نام متطور، خلاق، واثق بنفسه، يفكر باستقلالية: لا يحتاج إلى من يفكر مكانه. ينتخب (لبنوه، أو يحكمه) من يثق في إمكانية تحقيقه لطموحاته وحاجاته وقناعاته.

بينما الفقيه يلعب عادة دور المفتي والمضفي للشرعية على اختيارات قد تتم بمعزل عن الفرد وقناعاته، أو يقوم بمجرد دور طقوسي احتفالي.

يقول علي البيري: «الفقيه يؤسس لمجتمع الموالين المذنبين بالدين» يجمعهم رابطة الولاء العقائدية [...] مجتمع الفقيه لهم جماعته، لذلك فأمر الفقيه لا يمكن أن يتجاوز جماعته [...] ولا يمكنه أن يتعامل مع الجماعات المتعددة والمتنوعة في المجتمع الواحد على قدر المساواة، فالولاية جامع الجماعة لا المجتمع، أي جامع الجماعة الواحدة المتجانسة المتماهية لا جامع جماعات المجتمع الواحد المتعدد العقيدة.

مع المفكر أنت مع الإنسان، في تعدده واختلافه وتنوعه، ليس هناك علاقة ولأه ولا قرابة تربطك أو تشرع لك أو تمنحك شرعية القول. مع المفكر نحن في مجتمع الأصدقاء لا الأخوة، أي مع الأصدقاء المتعددين في كل شيء لا مع الأخوة المتماهين في كل شيء.

الاختلاف في مجتمع الفقهاء يفتح باب القتل وفي مجتمع المفكرين يفتح باب الحياة، لذلك ما قتل مفكر إلا بفتوى فقيه، وما قتل فقيه إلا بفتوى فقيه آخر. وما أحرق كتاب إلا بفتوى فقيه أيضاً، لكن لم يقتل فقيه

في تاريخنا الوسيط شوهد كذلك صراع بين الفقيه والمفكر أو المشتغل على العلوم العقلية: الفيلسوف. فقد كتب الغزالي مثلاً «إحياء علوم الدين» وتهافت الفلاسفة للحدّ من انتشار الفكر الفلسفي والفكر الاعتزالي. وكتب ابن رشد «تهافت التهافت» للانتصار من جديد للفلسفة، ولكنه خشي على نفسه وعلى الحكمة العقلية أن تضيق، على إثر ثمانين عاماً من كتابة الغزالي لرسائله «فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» فكتب «فصل المقال في ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال».

تراث ابن رشد تلقفه العلماء والفلاسفة المسيحيون بكل إعجاب وأدجروه في جامعاتهم، بينما أحرقت كتبه في قرطبة واستبعد فكره من العالم الإسلامي طوال قرون عديدة. وليس المهم محتوى هذا الفكر (الذي قد يكون غير مفيد من الناحية العلمية وغير معاصر من الناحية الفلسفية) بل نزعة نحو إيلاء العقل مكانة مرموقة في بناء المعارف.

وفي إفريقيا العصر الوسيط (على ما يبدو) محمد الطالبي (كان تصدي فقهاء المالكية) الإمام سحنون وأسد ابن فرات) لعلماء الكلام العقليين (المتزلة) عنيفاً، فكان يؤتى بمن ثبتت عليه تهمة العقل (الزندقة في عرف المتشددين من فقهاء المالكية) إلى جامع القيروان ويستتاب تحت التهديد بالعقاب الشديد. وانتصر مجتمع الفقهاء والأنساق المخلقة على مجتمع الفلاسفة والعلماء العقليين وأصحاب الرؤى المفتوحة.

وإلى اليوم ما زال الفكر الحر والعلوم العقلية مستبعدة من مجال الفضاء التداولي العمومي، وتلاقي استهجاناً وهجوماً من العامة خاصة أو من أشباه العلماء.

هذه المشكلة لا توجد في العالم الأوروبي والغربي على نحو عام. لماذا؟ لأنه قد تم التحول في هذه المجتمعات إلى النمط الحديث بالكامل.

برأي مفكر ولا أحرق كتاب برأي مفكر. السهروردي والحلاج وابن رشد وكتبهم شهداء على الفقهاء. الفقيه باب على الموت وما بعد الموت، والمفكر باب على الحياة. بعد كل ذلك هل يمكن أن يكون الفقيه صديقاً؟!!

هل من فرصة في العالم الإسلامي للتحويل إلى النمط الحديث في العيش والحكم والاقتصاد من دون التضحية بالهوية والثقافة وبالذاكرة الجماعية؟

الحداثة ليست مجرد خيار، كما الديمقراطية ليست مجرد قناعة شخصية، إنهما ضرورتان لا يمكن العيش في مستوى يليق بإنسانية الإنسان من دونهما. فهل ننتظر الفقيه حتى يختار لنا أو لا يختار لنا النظام الديمقراطي؟! وإذا ما رفضه، فماذا يعدّ لنا أو ماذا يبرّر لنا سوى الخضوع للون من ألوان الاستبداد، مهما كان الغطاء الذي سيسجبه عليه!



نصائح الملوك :

أحادية السلطة وكونية المعرفة

عبد الكريم بنحميدة / باحثه تونس

المقدمة :

إننا إزاء نخط من الكتابة مخصوص، أو هو نموذج من التفكير السياسي الذي بدأت ملامحه تتشكل تدريجيا منذ العهد الأموي الذي شهد انقلاب الخلافة إلى ملك، وتحول دور الخليفة من النقد والتقويم والاستشارة إلى الطاعة والخضوع والولاء. لقد أخذ هذا الأدب شكله النهائي تقريبا بنهاية من القرن الثالث الهجري، فأصبح اللاحق يحمل باستمرار سمات السابق وخصائصه. وتبدو نقطة الاتفاق الرئيسية بين المؤلفات السلطانية معيها بلا استثناء للإجابة عن «سؤال مركزي يوجد في عمق الخطاب السلطاني: كيف تحكم ليوم سلطانك؟» (2). إن هذا السؤال يوغل في عمق الغرض من هذه التأليف، والإجابة عنه تقتضي البحث في آليات الحكم وفي قواعده الأخلاقية والسياسية التي يؤدي العمل وفقها إلى استقرار السلطة ودوام الملك.

إننا لا نروم الخوض في مضامين هذه الكتب بقدر ما نسعى إلى إثارة قضيتين أساسيتين: الأولى نثير فيها التساؤل عن الأصول الفكرية والمنظومات المرجعية التي استقى منها هؤلاء المؤلفون مادة كتبهم ودلالات هذا الاختيار، والثانية نحاول فيها البرهنة على مركزية السلطان وأولويته في الثقافة العربية الإسلامية من خلال استجلاء علاقته بالجنود والمال.

احتضت الثقافة العربية الإسلامية بالسلطة والسلطان أيما احتفاء، وتوّد لهما الأشراف والعامة، وسعى في خدمتهما الطامعون والمغامرون. فالسلطة خليفة مشقة على الدوام بالتفويض والجاه. لكن من الضروري الإقرار بأن منزلة السلطان في الثقافة العربية الإسلامية شهدت الكثير من التحول والانقلاب وذلك وفق آليات الحكم المعتمدة وطبيعة النظام القائم، وبالنظر أيضا إلى شخصية الحاكم نفسه. إلا أن صورة السلطان باعتباره ظلا إلهيا يستمد سلطته من السماء هي الصورة الغالبة على هذه الثقافة. وقد جلا الخليفة العباسي القائم (467هـ/1075م) هذه الصورة حين قال: «نحن بنو العباس، خير الناس، فينا الإمامة والزعامة، إلى يوم القيامة. من تمسك بنا رشد وهدى، ومن ناوأنا ضل وغوى» (1). ولعل الملوك اعتبروا- لهذه الأسباب وغيرها- أولى الناس بالنصيحة وأحقهم بأن يُخَوَّلوا بالمواظ على صلاح الوالي خير من خصم الزمان. وضمن هذا الإطار يمكن أن نتناول كتب الآداب السلطانية التي حفلت بها بلاطات الأمراء والملوك في شرق البلاد الإسلامية وغربها.

1 - في مفهوم الآداب السلطانية :

هل يصح أن نطلق على هذا النوع من الكتابة أدبا؟ وإلى أي جنس من الأجناس الأدبية ينتمي؟ أم أنه جنس مستقل بذاته له سمات مخصوصة ويميّزات ينفرد بها؟ وكيف نرتب ميل بعضهم إلى وصفه بالنوع الأدبي الذي يتنزل ضمن الكتابة السياسية باعتبارها جنسا (8)؟ هل كيف يمكن تمييز التجاور/ التزاوج بين الشعر والنثر، والحكمة والمثل، والحكاية والخبر...؟ أفلا تكون قضية الجنس أو النوع هامشية بالنظر إلى قيمة المادة ووظيفتها؟

الحق أن هذه الأسئلة تستمدّ شرعيتها من عسر تصنيف هذه المؤلفات من جهة، ومن تردد الباحثين (4) في إطلاق تسمية موحدة من جهة ثانية. ولذلك اعتبرت قضية الحدّ متشعبة، وعُسر الظفر بتعريفات جامعة مانعة (5). إذ أن محاولات التعريف كانت غالبا ما تصطدم بتنوّع المؤلفات وتعدّد مصادرها واختلاف مشاربها وامتدادها على فترات زمنية متباعدة. ورغم وهي الباحثين بتعمّد الوصول إلى مفهوم دقيق واضح ومحدّد لهذا النوع من التأليف، فإن بعضهم (أرف من الجهد أقصاه وهو يطارد تعريفا ظلّ منقلا من قيد الحدّ، عصيا على الفسبط، وقاده البحث في النهاية إلى أن «الأدب السلطاني ضرب من الكتابة السياسية يصدر عن مصنف قد يكون خارج مؤسسات الدولة أو طرفا فيها مستهدفا بذلك ترشيد ممارسة رجل يمارس السلطة أو يعدّ لتوليها، ويتوسّل الخطاب لأداء تلك المهمة بمجموعة من النصائح الأخلاقية مستفادّة عادة من مرجعيات حضارية متميزة ومصوغة في أسلوب فني مخصوص» (6).

وغير خاف ما في هذا التعريف - رغم الجهد المبذول - من إطالة لا تساعد على ضبط المفاهيم، وإنما قد تضيف بعض الغموض أو تثير إشكالات جديدة تجعل المهمة أكثر عسرا وربما توقع العمل في هتات أو مزلق غير مأمونة.

إننا نجد على الأقلّ ثلاثة أصناف من المعارف تتجاذب هذه الكتابات: العلم والفلسفة والأدب. وفي

غياب الحسم فإننا نجد هذه المؤلفات مصنّفة تارة في علم الأخلاق السياسي/ علم الاجتماع السياسي، وطورا في الفلسفة السياسية/ الفكر السياسي، وطورا ثالثا في آداب الملوك/ آداب الوصايا/ أدب النصيحة/ نصائح الملوك/ مرآيا الأمراء... الخ.

وتبدو كلمتا (سياسة) و (ملوك) أكثر المقدرات حضورا في هذه التسميات، فإذا اقترنت اللفظتان وجدنا تسمية أخرى: سياسة الملوك. فهل نحن نخوض في علم السياسة؟ أم أن التسميات تكاد تكون معدومة القيمة بالنظر إلى طبيعة المادة المتضمنة في هذه الكتب من ناحية، وبالنظر إلى المنهج المتوخى غالبا في عرض هذه المادة من ناحية ثانية؟

لقد تجاوز كثير من الباحثين مسألة التصنيف، واكتفوا بتحليل المادة المعروضة ومناقشتها، في حين حرص غيرهم على تحديد المجال المعرفي الذي تتحرك داخله هذه المادة دون أن يجازفوا بقطعية الانتماء.

فهذه الكتابات وإن تمحورت أساسا حول السلطان فإن الحديث عنها لا يكون سياسيا، بل أدبيا (بالمعنى القديم للكلمة). وهنا لا يمنع من وجود تصوّرات سياسية حول الدولة سلطانية وحاشية، وحول مقومات الملك من جند ومال وغيرها، وحول أسباب انهيار الملك وعوامل قوته ودوامه... الخ (7). وهكذا فإن تردّد هذه المؤلفات بين العلم وما يقتضيه من دقة وصرامة، والأدب وما يستتبعه من جمال وتخيّل هو الذي أسهم في تردّد الدارسين وشعورهم بأن التعريفات قاصرة عن الإحاطة بالنص الذي يتعاملون معه.

ورغم أن بعض الباحثين عدّوا هذه المؤلفات جنسا أدبيا جديدا يشكل جزءا من أدب العرب (8)، فإنهم لم يتجشّموا عناء بيان الخصائص الفنية لهذا الجنس، ولم يبينوا مسار التطور التاريخي الذي شهده، ولهذا فإن النتائج التي توصّلوا إليها تبقى محل نظر وتساؤل.

كما أن من الإجحاف التغاضي عن الفروق بين هذه المؤلفات، وهي فروق تمس المادة المعروضة نفسها.

بالله وبوزيره وبحاشيته وقهانه وعلمائه وبرعيته وجنده وحتى ينسائه» (12). وهكذا فإن الآداب السلطانية لا تقدم نظرية سياسية بالمعنى الحقيقي للعبارة، وإنما تعرض بعض الأفكار السياسية والنصائح الأخلاقية التي تُصاغ في قالب أدبي. والأديب السلطاني لا يُعنى بمسألة التصنيف لأن همته الأول من نصائحه أن «يستعين بها السلطان على من نأواه»، والملك على من عاداه» (13).

إن مصنفات آداب الملوك لا ترقى في أغلبها إلى مستوى فلسفة السياسة التي تقتضي بالأساس تصوّراً شاملاً لنظرية الحكم وما يتعلق بها ويتفرّع عنها. وليس كافياً في رأينا أن تضمّن هذه المؤلفات الكثير من أقوال الحكماء والفلاسفة حتى تعدّ فلسفة سياسية (14)، ذلك أن التصور النظري الشامل لفلسفة الحكم غائب إذ يشغل الفكر السلطاني غالباً بالسلطان قطباً تدور عليه رُحى التأليف، كما أن الواقع التاريخي يؤثر على المحاور المعروضة وعلى تفاصيل القضايا وطريقة عرضها. وهذا ما يبرّر كيف أن الماوردي مثلاً أوغل في الاعتناء بمسألة الخلافة لأنها في عصره أصبحت مهددة بخطر الشيعة من الداخل، ويظهر البيزنطيون على حدود الشام، في حين أنّ أبي الحسن الهروي تشغل بصورة شبه كاملة بالحديث عن جهاد الجند وأرزاقهم وعلاقة السلطان بهم، وذلك لأنه عاصر فترة الحملات الصليبية التي اقتضت منه مساهمة الواقع التاريخي المفروض ومحاولة البحث عن حلول عسكرية صرفة.

2- في المرجعيات الفكرية :

لخص أحد الأدباء السلطانيين الأصول الفكرية التي تُستقى منها هذه المؤلفات بقوله: «إني وجدت أولى ما يتحفظ به الأحباب وأجدى ما يتهداه الأجلاء والأصحاب آداباً منظومة تحكم، وآراء مسبوكة تفهم، تكسب بها عقول الأولين، وتحفظ بها آراء المتقدمين الذين اكتسبوا بالنظر، وجربوها بطول العمر، وأبرزوها من غيابات الجلب، واكتتروها كما يكتنز الذهب، فإنهم كانوا أطول أعماراً، وأكثر بأعمارهم للأمور اختصاراً، وأحد أذهاناً،

إن بين كتب ابن المقفع (142هـ) ومؤلفات الماوردي (450هـ) وكتابي أبي الحسن علي الهروي (611هـ) وأبي الفضل محمد بن الأعرج (925هـ) فروقاً تتجاوز الكمّ إلى دلالات المكتوب وخصائصه والغرض من تأليفه. فالقارئ ينتقل من وصايا وعظات أخلاقية صريحة حيناً مبطلة أحياناً، إلى تشريع مفصل لنظرية الحكم في التصور السنيّ، إلى نصائح عملية موجزة تتعلق بالحرب وتكاد تقتصر عليها، وصولاً إلى التركيز على قضية أساسية هي العدل.

إننا ندرك كيف أن الضرورات التاريخية هي التي توجه في الغالب عمل المؤلف فيؤلي بعض القضايا اهتماماً أكبر أو أوجداً، ولكن هذه الاختلافات تضيف عصراً آخر إلى التصنيف نجعلنا نسامع عن مدى وبجاعة الجمع بين كل هذه التأليف ضمن غرض/ جنس واحد؟ وهكذا فإن الباحث في هذا الضرب من الكتابة يضطر إلى البحث عن الخصائص المشتركة التي تجمع بينها وتجعل منها نوعاً/ جنساً مخصوصاً فيه قدر من الانسجام. ووفق هذا المسمى عرّف بعض الباحثين آداب الملوك بأنها «تلك التي يسترشد بها أولو الأمر في سياسة الملك وتدبير أمر الرعية» (9) إذ تضمّن نصائح طيبة حول فن الحكم مستتيرة بمبادئ أخلاقية أحياناً، لكنها تستند إلى مبدأ النفعنة المجردة (10). وأضفى عليها بعضهم الآخر طابع الممارسة التطبيقية حين اعتبرها «فلسفة عملية نفعية ميكانيكية مستلهمة من الواقع ومتداولة بين العامة والخاصة [...] وهي أمثلة حية وسهلة التطبيق قالها الخطباء والواعظون على الطبيعة وفي الميدان» (11).

إن ثمة اتفاقاً بين أغلب الدارسين يخص جوهر المادة المعروضة، ولا يخفى كثيراً بفروعها وجزئياتها. فمؤلفات الآداب السلطانية نصائح سياسية وأخلاقية تقدّم للملوك غرضها تثبيت الملك ودوام الدولة وحماية السلطان. وهي بهذا المعنى تنحو في اتجاه تأمين الوسائل الأخلاقية والسياسية والعسكرية الكفيلة بتعزيز سلطة الفرد طالما أنّ «السلطان هو المحور الذي تدور حوله كل القضايا التي يثيرها الأديب السلطاني، إذ يتحدث عن علاقة السلطان

وأشدّ بأذهانهم للأمور إتقاناً. ووجدناهم قد خلدوا في الآراء والحكم الكتب الباقية، وضربوا للتجارب والنظر الأمثال الشافية. فكفونا بذلك مؤونة البحث الذي لا نصل إليه إلا بشقّ الأنفس، ولا تبلغه إلا بهر الأعين. وقد ولّد المتأخرون بعدهم حكماً استخرجوها من كتبهم، ورُتّبها بنوها على رتبهم، فحكمت لهم الفائدة، واسترسقت لفهائهم الحكمة» (15).

إن ما يلفت النظر في ما ذكره أبو بكر المرادي (ت 489هـ) صبغة التعميم والإطلاق، إذ يتحدث عن الأولين والمتقدمين والمتأخرين، وعن العقول والتجارب والأمثال، لكنه لا يحدد على وجه الدقة الإطار الفكري العام الذي تنزّل فيه هذه الحكم، مثلما يخلو نصه من الإشارة إلى هوية الثقافة التي تُستقى منها التجارب والأمثال. ويبدو الإطلاق مقصوداً، فليست حكمة اليونان ولا تجارب الفرس ولا سير المسلمين مخصصة لوحدها بالفضيل، وإنما الحكمة الإنسانية أيّاً كان منبعها هي «ضلالة المؤمنين»، إذ توظّف لخدمة الغرض الأساسي من التأليف وهو أمن السلطان ببقائه ملكاً. فيجوز للسلطان إذن أن يستفيد من المؤمنين ومن الكافرين من الصديق ومن العدو، من المتقدم ومن المتأخر طالما كان في قوله أو سيرته أو تجربته ما يساعد على توطيد دعائم الحكم وتعزيز سلطة السلطان، وطالما كان المأثور لا يتعارض مع الشرع (16). ولهذا فإن ما يقال أهم من القائل، والخبر أهم من رايه. وهذه المضامين الأخلاقية السياسية تستهدف إناحة أكبر قدر للاستفادة من الحكمة العملية لأن الحقائق الجوهرية أهم من المظاهر الشكلية.

إن مختلف المعارف والعلوم العربية قد نشأت في حضن النص الديني، وتأثرت به بدرجات متفاوتة، ولكن يمكن القول إن هذا اللون من الفكر كان أقل المعارف اشتداداً إلى النص وأكثرها خروجاً على جاذبيته وتأثيره، فهناك إذا كان القرآن والحديث النبوي يشكلان المرجع الأعلى لدى الفقيه، فإن الأدب السلطاني يستعمل هذين المصدرين إلى جانب السياسة الفارسية والحكمة اليونانية بدون أي تفاضل مرجعي، ويطرح ما قاله الله والرسول على قدم

المساواة مع ما قاله أرسطو وأردشير وكسرى» (17). بل يذهب بعض الباحثين إلى القول إن أصول هذا النوع من الفكر السياسي بعيد كل البعد عن أصول الإسلام (18). ويبدو هذا الرأي مغالياً وغير مطابق للحقيقة، فلقد استقى الأدب السلطاني مادة كتابه في الغالب من القرآن والحديث وتجارب الملوك الأولين والخلفاء والعلماء والحكماء، وإن كانت درجة الاستفادة من هؤلاء وأولئك متفاوتة بين متقف وآخر (19).

وقد عرفت هذه الكتب الأخلاقية والسياسية رواجاً كبيراً خاصة في القرون الوسطى، وجسدت الحكمة العملية في الإسلام، وإذ شاع هذا اللون من الفكر فإنه لم يبق حكرًا على الأرساط الأرستقراطية، وإنما تقبلته الذهنية العربية الإسلامية وانتشرت بين الطبقات العامة (20).

إن الأدب السلطاني في تقديرنا يُعدّ صورة مثيرة حقاً لتلاحم المعارف الكونية وتزاوج الثقافات البشرية في زمن طُبع بحبّة الصراعات الدينية والعرقية والمذهبية، فالخروج المهنراني قد أبحث، والحواجر المعرفة قد دُكت، ولم يعد للمعرفة انتماء إلى جنس أو أمة أو دين. اتمتازها الأوحده الإنسانية، ومادتها خليط على قدر من التجانس من القيم الأخلاقية كالعدل والكرم والمروءة، ومن القواعد السياسية كالجند والمال والحاشية.

غير أن هذا الأمر لا يحجب حقيقة أساسية، فأغلب المؤلفات لا تتوجه إلى الإنسان، بمعنى أنه ليس مقصوداً بالخطاب، وإنما السلطان هو البهء والمتمهى لأنها لا تستهدف رخاء الإنسان أو سعادته بقدر ما تسعى إلى توفير الشروط الكفيلة بدوام الملك وسبل انتقاله وتوارثه. إن العدل مثلاً ليس مطلوباً لذاته، وإنما هو ضروري لبقاء السلطان ونماء الدولة، دولة السلطان. وبذلك فد الحديث السلطاني عن الملك والسلطان كسلطة سياسية لا يعني في ذهن الكاتب مؤسسة بل شخصاً بعينه يتجسّد السلطة وهو السلطان: السلطان والسلطة شيء واحد، وجهان لعملة واحدة، وهو لها بمثابة الصورة للمادة كما يقول ابن خلدون» (21).

أخلاقية وسلوكية لا تختص بشعب أو دين، وإنما هي أقرب إلى أن تكون ملكا مشاعا بين الناس كافة، كما أن الاستعارة من الثقافات الأخرى لم تكن اعتباطية، وإنما «روقت بحذر لئلا تطفئ أو تُدخل تعديلا كبيرا على النظرة العالية القرآنية الجوهريّة» (27).

لقد قام التاريخ بعدا ضروريا وأساسيا في بناء هذا الفكر وتوجيهه وتوطيفه، ومع أن هذا التاريخ لم يكن تاريخا وعظيما فحسب، قد إن استخلاص الدرس والعظة من ذلك التاريخ يمكن المفكر السياسي من إدراك أفضل لمغزى فساد الحاضر. وهذا ما يعني أن نقد الماضي يكون ستارا لنقد الحاضر المهم الأول عند المفكر السياسي» (28).

غير أننا نعود إلى التأكيد على أن هذا التاريخ المهم ليس تاريخا خاصا، وإنما هو تاريخ إنساني شامل تنصهر فيه تجارب الشعوب وأمثالها وسير عظامها اتصهارا لا يميز بين «شرع النبي وعدل أنو شروان وعقل سقراط» (29)، فكانت الآداب السلطانية في التراث الفكري العربي (عصرنا) حقلًا عن افتتاح الثقافة العربية الإسلامية ونائها من مناجاة النقص وعقد الاستعلاء وتهيتها للتحاور مع الثقافات الأخرى والاستفادة منها، رغم أن هذا الانفتاح لم تكن الغاية منه الإنسان في ذاته أو المؤسسة السياسية.

لقد أشرنا في غير موضع إلى أن الأديب السلطاني سعى بكتابه إلى استكمال الأسباب التي تهين للملك إحكام قبضته على زمام الأمور وتأمين سبل انتقال السلطة بسلامة إلى أبنائه من بعده. وضمن هذه الرؤية، ثم تناول مسألة المال والجند باعتبار التزام بين البعد البشري والمعطي المالي انطلاقا من وعي متأكد عبر التجربة بأن ولاه الجند ضروري لحماية السلطان، وأن هذا الولاء لا يضمته غير المطاء.

3 - في وظيفة المال والرجال :

لم يكن الخليفة العباسي المنصور (ت158هـ) ينشئ جميل القول وهو يوصي خليفته المهدي قائلا: «إنك لا

ولعل الفكر السياسي الفارسي قد وجد هوى في نفس الحاكم المسلم، فاستطاع وتبناه إلى الدرجة التي استقر معها في الأذهان أن الفرس يتفوقون في السياسة على ما سواهم من الشعوب. يقول أبو حيان التوحيدي: «للفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم، وللروم العلم والحكمة، وللهند الفكر والروية...» (22). وهذا ما يفسر تواتر اعتماد الأديب السلطاني على التراث السياسي الفارسي من أقوال الحكماء وسير الملوك والعظماء، وخاصة عند ظهور هذا النمط من التأليف مع عبد الله بن المقفع. وفي مرحلة لاحقة أصبح الفكر السياسي اليوناني المتأخر أحد المصادر الأساسية لهذا الأدب، وذلك «ابتداء من عهد أبي جعفر المنصور وخاصة لما ينطوي عليه من مظاهر السلطان وأبيه الملك ومجيد الحاكم» (23)، ذلك أنه من الثابت أن خلفاء بني العباس «قد قرأوا الكتب [اليونانية] المتأخرة التي تُرجمت من أجلهم، فوجدوا فيها إمكانية فلسفة نوازعهم إلى السلطان وقواعد لإرشادهم في السلوك السياسي الظاهر المشطلة» (24).

وفي كل الأحوال فإن المنظومات المرجعية التي يستند إليها الفكر السلطاني تؤكد أن العناصر المكونة لهذا النمط من التأليف كانت متداخلة ومتعاشية في آن. كما أنها خضعت في الوقت ذاته إلى قانون التراكم المعرفي، وهو تراكم كمي لا نوعي لأن كثيرا من الأخبار والسير والحكم والأمثال تتواتر صياغة ودلالة في أغلب المؤلفات. وقد لفت بعض الدارسين «الانتباه إلى هذه الظاهرة المثيرة في هذا الفكر السياسي، يركز اللاحق ما قاله السابق، ويصبح دور العامل الزمني في هذا التفكير السياسي موضع تساؤل» (25).

على أن من الإجحاف القول إن «ابتكار الدولة الإسلامية تمّ على أساس الاستيراد والتوفيق بين المتناقضات، استيراد نماذج لحكومة بيزنطية أو فارسية والانتفاع بالفكر السياسي الإغريقي مع إعادة تفسيره» (26). يصح القول إن عمل هؤلاء المفكرين قام على الانتقاء، ولكن الأصح أنه انتقاء لمقاهيم فكرية وقيم

تزال عزيزا ما دام بيت مالك عامرا» (30). وإنما كان يعتبر سجلا، وإيجاز عن الحقائق الماثلة، ولهذا لم يكن الربط اعتباريا بين خزن الأموال وتكديسها، وإعداد الخيل والرجال والسلاح. يقول في الوصية نفسها: «اشحن الثغور، واضبط الأطراف، وأسن السبل، وسكن العامة، وأدخل المرافق عليهم، وادفع المكاه عنهم، وأعد الأموال وأخزنها، وإياك والتبذير، فإن الثواب غير مأمونة، وهي من شيم الزمان، وأعد الكراع والرجال والجنود ما استطعت» (31).

إن الخلفاء والملوك الذين إليهم تُهدى المؤلفات كانوا مدركين وبكل وضوح أن الثبات على الولاء لا يمكن أن يؤمنه غير المال، ذلك أن «الناس مائلون إلى الدرهم والدينار لا يرغبون في حفظ عهد ولا أمانة» (32). ولا شك أن الوعي بخصوصيات الواقع المعيش وتحارب المتقدمين هو الذي ساعد الخليفة المأمون على مواجهة هذه الحقائق أثناء الفتنة بينه وبين أخيه الأمين.

على هذا النحو تُستكن علاقة **الملك - واهله** - **والجنود** - **بالعطاء**، فثباتهم على **العطاء** **غير موقوف**، ولولاهم للمذهب غير متأكد، ولا طاعة إلا لصاحب المال. والحقيقة المؤكدة أن الموقف من المال كان تعبيرا صادقا عن حقيقتين أساسيتين، تتعلق الأولى بالدور المركزي الذي لعبه المال في صون الولاءات وقيام الإمارات والاستيلاء على العروش، وتتصل الحقيقة الثانية بتلازم البعدين المالي والعسكري تلازما يجعل محاولة الفصل بينهما أمرا صعبا بل متعلوا. ولعلنا نجد صورة لهذا التلازم في قول أحد رجالات بني هاشم للرشد: «أبها الملك، إنما هو سيفك ودرهمك، فأزرع بهذا من شكرك، واحصد بهذا من كفرك» (33).

وباعتبار أهمية هذا التلازم بين المال والرجال وضرورته لحفظ السلطان، فقد حفلت كتب الآداب السلطانية بالحكم والوصايا والأخبار التي تحض الملوك على جمع المال والكرم عند العطاء. إن الكرم خلق لازم للسلطان، فإن لم يكن طبعا فيكون تكلفا طالما يقود إلى تثبيت السلطة: «ليعلم [السلطان] أن البخل في

الملوك يؤدي إلى كثرة أراجيف العامة عليهم، فيحذرهم، فإن لم يكن الكرم طبعا فليتكلفه لحفظ بيته وثبات ملكه» (34). وهذا الحضور الطاغى للمال مبرر لأنه من دواعي الملك ومستلزمات السلطة، ووظيفته أن يستميل الناس ويشترى ولائهم إذ «يُستحب للسلطان جمع المال من أبوابه وجهاته. فإن المال مع الملوك كالشمس في العالم، فإن كثر قوتى صاحبه، وإن قل أضعفه. ويجب على السلطان أن يستميل قلوب الناس بالإحسان إليهم والإنعام عليهم على قدر أحوالهم وحسب منازلهم» (35). وتؤكد هذه النظرة في كيفية تعامل الحاكم مع المحكوم فكرة توظيف المال لتوطيد السلطة وال«إحسان» إلى الناس قصد استمالتهم بل واستعبادهم.

وهكذا لم يعد المال مالا للمسلمين يتقن في شؤون معاشهم ومتطلبات حياتهم، وإنما أصبح مالا للسلطان يدفعه لمن توافر لديه الاستعداد والقدرة على حماية السلطان والوفاء لعرشه بقطع النظر عن شرعية حكمه وعلى إسنائه مع مقتضيات الشرع.

إن الدولة في كل مؤلفات الأدب السلطاني تتركز حول شخص الحاكم باعتباره الظل الإلهي الذي يستمد سلطانه من الله. وهو لذلك بمثابة «الحاكم الزمني الذي يقبض على زمام الأمور ويستأثر بالحكم ومؤسسات الدولة ونظمها وقوانينها، ويشرف على شؤون المملكة فيعين القضاة والوزراء وسواهم، ويصدر القوانين والتشريعات التي تضمن سلامته ومصالحه ومتابعه الشخصية وتحفظ استمرار الحكم في سلالة وورثته من بعده» (36). ومن الطبيعي ألا يخلو أي من كتب تصالغ الملوك من التركيز على عنصرَي الجند والمال باعتبارهما من القومات التي لا غنى عنها، بل يحتل المال عند بعض المؤلفين رأس الأولويات، فالتعالي (429هـ) يرى أن «من أهم السياسات أمور الأموال التي بها تعلق الأمال، وهي المولت وإليها المال في جميع الأحوال. وبها بهاء الملك وقوة السلطان وقوام السياسة ونظام الدولة وجمال المروءة وانخزال العدو واعتضاد الرعية وصلاح العاجلة والأجلة إذا جُمعت من وجوها وصُرقت في حقوقها» (37).

الملك، وعليه فمن واجب السلطان أن يتوقى ما يمكن أن يصدر عنهم وذلك عبر توفيتهم أرزاقهم وتأمين سبل الحياة لهم، وهكذا يجب عليه أن «لا يماطلهم فيضعفوا وتوغر قلوبهم عليه فيخلوه عند الحاجة إليهم» (42)، وإنما يكون وفاء بوفاء وقتلا ببطاء.

وهكذا فالدفاع لدى هؤلاء الرجال المقاتلين ليس عن عقيدة أو فكرة، وإنما هو دفاع عن الرزق قبل كل شيء، كما أن تجريد المقاتل الشهيد يجاهد غيره على الدين ودفاعا عن دار الإسلام قد توارت ليحل على أنقاضها تكريم الجندي بقاتلا انتصارا للحاكم وذودا عن حياض الدولة السلطانية (43).

الخاتمة :

فإننا البحث في المرجعيات الفكرية للأدب السلطانية إلى نتيجتين تبدوان متناقضتين، فمن جهة توجه هؤلاء المؤلفون إلى التراث الإنساني ينهلون منه دوما عقد، فالتجارب التي واجهها الآخرون واحتفوا بأمثالهم وجسدهم ومن جهة ثانية أخضعوا هذه الآراء والأخبار والحكم إلى عملية انتقاء دقيقة جعلت دائرة الإنسانية تنضج إلى أن اختزلت الرعية في الدولة واختزلت الدولة في شخص الحاكم، وأصبح الأديب السلطاني منشغلا بهاجس وحيد هو تعزيز سلطة الملك ومساعدته على إحكام قبضته على البلاد وحفظ ملكه واستقراره وتوارث عرشه بين أبنائه وأفراد عائلته. ومن أجل تحقيق هذه الغايات وجب تسخير المال والرجال واصطفاء الكرم واستمالة النفوس حتى تستبسل في الدفاع عن الفرد، إذ هو الدولة، هيبتها في عتوانه ودوامها في قوته.

إن نصائح الملوك من الوجهة التي آتروا أن نطرقها لا يمكن أن تتخذ نصائح مجردة. وإنما هي تعبير حقيقي عن موقف المثقف من السلطة والسلطان، ولعلها كذلك انعكاس لتصورات حفلت بها الثقافة العربية الإسلامية. إذ تكشف في عمقها عن موقع الدولة- باعتبارها مؤسسة - في هذه التقنية.

ولكنه لا يغفل شأنه شأن غيره من المؤلفين عن التنبه إلى ضرورة تقدير منازل الرجال واعتبارهم إحدى الركائز الأساسية لدوام السلطة. يقول: «الجنود عنة الملك وصمدته في ملكه، وقوة قلبه وقرة عينه، ملاك أمره وركن سلطانه وسبب قدرته» (38).

ولعل التلازم بين الجنود والمال غير يبين بدقة في ما أوردنا من أقوال للثعالبي، لكنه أكثر وضوحا في قول الشيزري (589هـ): «اعلم أن بيت المال ركن عظيم للمملكة تتعلق به المصالح الكلية من أرزاق المقاتلة والولاة وأعوانهم وتجهيز الجيوش وإرزاق الفقراء والمساكين وأهل العلم وسد الثغور وبناء المعاقل والحصون وغير ذلك مما تقوم به مصالح الرعية» (39). وليس خافيا ما في هذا الشاهد من نزوع نحو تخصيص جل إيرادات بيت المال للقتال وللمقاتلين. ولعلنا نجد مبررا لهذا التوجه، إذ أن الشيزري عاش فترة اتسمت بتصاعد حدة الصراع بين المسلمين والصليبيين في بلاد الشام ومصر خاصة.

على أن هذا العطاء الذي يلج عليه كل مصيبي الأدب السلطانية ليس محررا من القهر والاضطرار وهي قيود أخلاقية نفسية فرضتها تجارب المتكلمين وأشارت إليها بوضوح حكم من خير الدهر وانتهى به تراكم التجربة إلى أن الأسراف في العطاء قبح وجب تجنبه، والتفتير بلبنة أعظم وأشد، يقول الشيزري: «من أسرف الملك في توسعة الأرزاق على جنده أبطروهم، ومن ضيق عليهم أحقدهم، فيكون في هاتين الحالتين معرضا للهلاك» (40). إنه التوسط بين رذيلتين: التبذير والبخل، ذلك هو الكرم في عقيدة السلطان، حتى إذا أساء الخليفة العباسي المنصور (136هـ) فهم هذه القاعدة قائلا: أجمع كلبك بئيمك، رد عليه أحد قاذبه منبها إلى مخاطر التضيق على الجنود في الرزق: يا أمير المؤمنين، أخاف أن يلزح له غيرك برغيف فيدعك ويتبعه» (41).

على أن هذا التوسط في عطاء المقاتلين يستوجب أيضا الحرص على تقديره في موعده دوما مطلق أو إبطاء، لأن الحرص على الوفاء بالالتزامات وتأييد الحقوق لأصحابها من شأنه أن يلزم الجنود بالصدق في دفاعهم عن سلطة

إعلان رسمي عن عجز النظرية الإسلامية الكلاسيكية عن توضيح معالم مرحلة جديدة اتسمت بسعي أصحاب السلطان إلى إيجاد مفاهيم جديدة تبرز تمرکز السلطة بأيديهم دون النظر إلى شرعية امتلاك السلطة أو شرعية الوصول إليها.

وبقدر ما ندرك أهمية الظرف التاريخي الذي نشأت فيه مصنفات نصائح الملوك، وبقدر ما ندرك أن تناول مسألتي الجند والمال لم يكن من قبيل الترف الفكري، فإننا يمكن أن نقول إن هذه المصنفات وخاصة ما ظهر منها بداية من أواسط القرن السادس الهجري كان بمثابة

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

- ابن الأثير (أبو الحسن علي بن محمد): الكامل في التاريخ، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، 1357هـ.
- أحمد (فؤاد عبد الحميد) (محقق): مجموع في السياسة (يشتمل على ثلاث رسائل للفارابي والمعرى الوري وابن سينا)، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1982.
- الأصفهاني (عماد الدين محمد بن محمد): تاريخ دولة آل سلجوق، بيروت، دار الأفاق الجديدة، ط 1، 1981.
- الترخيضي (أبو حيان): الامتاع والمواصلة، نجح أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.
- الثعالبي (أبو منصور عبد الملك بن محمد): الملوك، نجح حسين العفيرة، بيروت، دار العرب الإسلامي، ط 1، 1990.
- الشيرازي (عبد الرحمان بن نصر): شمع السالك في سياسة الملوك، نجح محمد أحمد دمع، بيروت، مؤسسة بحسون، دار المثالي، ط 1، 1994.
- ابن الطقطقي (محمد بن علي بن شهاب): كتاب مغربي في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، مصر، شركة طبع الكتب العربية، 1417هـ.
- العراقي (أبو حامد): اسر الملوك في مصحف الملوك، نجح محمد أحمد دمع، بيروت، المؤسسة الحامدية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1987.
- الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد): نصيحة الملوك، نجح محمد جاسم الخديشي، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، 1984.
- المرادي (أبو بكر بن الحسن الحصري): كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة، نجح سامي لشار، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1981.
- الهروي (أبو الحسن علي بن أبي بكر): التدكرة الهروية في الخيل الحربية، نجح مطيع المرابط، دمشق/مشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1972.
- ثانياً: المراجع
- هادي (برتران): الدولتان، السلطة والمجتمع في العرب وفي بلاد الإسلام، تر. لطيف فريج، باريس، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1992.
- مدوي (عبد الرحمان): الأصول الوبانية للنظريات السياسية في الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1954.
- منسجد (معبد): الفقه والسياسة، دراسة في الفكر السياسي عند الماوردي، بيروت، دار الحفائفة، ط 1، 1982.
- الرحومى (محمد): الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة، بيروت، دار الطليعة، ط 1، 2002.

- العروي (عبد الله): مفهوم الدولة، الفكر البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1981.
- العلام (عبد الدين): السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 1991.
- العديري (محمد الحبيب): صورة الحاكم في مصنفات أدب الملوك من القرن الرابع إلى القرن السادس للهجرة، شهادة التعمق في البحث، إشراف: أ. توفيق بن عامر، كلية الآداب، صوبة، 1995/1996، نسخة مرفوعة.
- وات (مونتغمري): الفكر السياسي الإسلامي، المفاهيم الأساسية، تر: صبيح حديدي، بيروت، دار الحداثة، ط1، 1981.

الهوامش والإحالات

- 1) عماد الدين محمد بن محمد الأصفهاني: تاريخ دولة آل سلجوق، بيروت، دار الأفاق الجديدة، ط3، 1980، ص1، 22.
- 2) عبد الدين العلام: السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 1991، ص8 من المقدمة.
- 3) محمد الحبيب العديري: صورة الحاكم في مصنفات أدب الملوك من القرن الرابع إلى القرن السادس للهجرة، شهادة التعمق في البحث، إشراف: أ. توفيق بن عامر، كلية الآداب، صوبة، 1995/1996، نسخة مرفوعة، ص34.
- 4) يشير إلى قلة المراجع، لضعف الأدب السلطاني، وأغلب ما يعثر عنه يدرس هو مقدمات المحققين، وهي مقبلة بلا شك، غير أن فقرتها في حالة أحذية تمنع بالكتاب الخبيث دون غيره.
- 5) العديري: صورة الحاكم، ص20.
- 6) المرجع نفسه، ص31.
- 7) عز الدين العلام: السلطة والسياسة، ص23.
- 8) مونتغمري وات: الفكر السياسي الإسلامي، تقديم: الأساسية، تر: صبيح حديدي، بيروت، دار الحداثة، ط1، 1981، ص112.
- 9) عبد الرحمان بدوي: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1954، 5/1.
- 10) مونتغمري وات: الفكر السياسي الإسلامي، صص112/113.
- 11) أبو حامد الغزالي: الشر المبيوك في نصيحة الملوك، تح: محمد أحمد دمع، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1987، ص24 من مقدمة المحقق.
- 12) محمد الرحمومي: الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2002، ص140.
- 13) أبو الحسن علي بن أبي بكر الهروي: التذكرة الهروية في الخيل الحربية، تح: مطيع المرابط، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1972، ص117.
- 14) أبو بكر بن الحسن المرادي الحصري: كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة، تح: سامي الشار، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1981، إذ يرى المحقق أن الكتاب يحتوي على مادة سياسية وأخرى فلسفية، ويشير صمنا إلى أن الكتاب بذلك جدير بأن يصنف ضمن علم السياسة أو فلسفة السياسة أو علم الاجتماع السياسي.
- 15) المرادي: الإشارة في تدبير الإمارة، صص59/54.
- 16) رغم أن هذه هي القاعدة العامة بالنسبة إلى الأدب السلطاني، فإن أبا القاسم الحسين بن علي المغربي

- الورير (ت:118هـ) أجاز للحاكم احتساء الخمر دون أن يبلغ به الأمر حد السكر عندما قال «من الحكمة في الشرب أن لا يبلغ الحكيم منه ميلاً يربل العقل ويصدئ الدهن، بل ما يكسب حرة وأريحية. وأنتع ما بالسلطان أن يبلغ آخر أمه السكر، فيفنى سلطانه في ذلك الوقت مهملاً» انظر كتاب: مجموع في السياسة (يشتمل على ثلاث رسائل للداراني والغري والورير وابن سينا)، نجح: عواد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1982، صص 42/43.
- (17) الرحوماني: الجهاد، صص 142/143.
- (18) إحسان عاس: ملامح يونانية في الأدب العربي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977، ص 125.
- (19) الماوردي مثلاً أورد في كتابه نصيحة الملوكة 435 آية قرآنية و137 حديثاً نبوياً. انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي: نصيحة الملوكة، نجح: محمد جاسم الحديثي، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986، صص 18/19 من مقدمة المحقق.
- (20) الغزالي: التبر المسبوك، مقدمة المحقق، صص 8/9.
- (21) العلام: السلطة والسياسة، ص 128.
- (22) أبو حيان التوحيدي. الإمتاع والمؤانسة، نجح: أحمد أمين/ أحمد الرين، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت. 74/1.
- (23) عبد الرحمن بدوي: الأصول اليونانية، مقدمة المحقق، ص 73.
- (24) المصدر نفسه، ص 74.
- (25) العلام: السلطة والسياسة، ص 10 من المقدمة.
- (26) برتران راسي: الدولة، السلطة ولجنس في د.ب.وي: ملاد الإسلام، بر: لطيف فرج، باريس، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1992، ص 35.
- (27) مونتغمري وات: الفكر السياسي للإسلام، ص 29.
- (28) سعيد سعيد، اللغة والسياسة، دراسة في التفكير السياسي عند الله دي، بيروت، دار الحداثة، ط 1، 1982، ص 70.
- (29) عبد الله العروي: مفهوم الدولة، الفكر الجديد، فكر الصافي العربي، ط 1، 1981، ص 105.
- (30) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير: الكامل في التاريخ، القاهرة، إدارة مطبعة المرسية، 1457 هـ، 5/43.
- (31) المصدر نفسه، 5/44.
- (32) المصدر نفسه، 5/140.
- (33) محمد بن علي بن الطقطقي: كتاب الفجري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، مصر، شركة طبع الكتب العربية، 1317هـ، ص 39.
- (34) الهروي. التذكرة الهروية، ص 80.
- (35) المصدر نفسه، ص 80.
- (36) الغزالي: التبر المسبوك، مقدمة المحقق، ص 22.
- (37) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي: آداب الملوكة، نجح: جليل العطية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1990، ص 216.
- (38) المصدر نفسه، ص 175.
- (39) عبد الرحمن بن نصر الشيرازي: النهج المسلوكة في سياسة الملوكة، نجح: محمد أحمد دمع، بيروت، مؤسسة بصو، دار المثال، ط 1، 1994، ص 88.
- (40) الشيرازي: النهج المسلوكة، ص 249.
- (41) ابن الطقطقي: الفجري في الآداب السلطانية، ص 51.
- (42) الهروي: التذكرة الهروية، صص 80/81.
- (43) الفخري: صورة الحاكم، ص 195.

المشهد السياسي التونسي : من أجل ديمقراطية جديدة

خلينة المنصوري / باحث تونسي

حتى أصبحت تشقّ المخيال السياسي الجمعي قناعة بعبيّة الفعل السياسي والشعور بالثنيان والقلق على مصير البلاد، وعلى كيفة التحوّل الحقيقي نحو الديمقراطية الشعبية التي هبّت الجماهير ودفعت التغييرات من أجلها. فكلّ مؤشرات الواقع باتت توجّه إلى التحوّل الديمقراطي الراسخ أنّ الثورة التي أطاحت برأس النظام» وربما في غفلة من الجميع كما يذهب البعض، لم تقتلع جذور الدكتاتورية ولم تسقط هيكلها ومؤسساتها ولم تحاسب المفسدين. وبالمحصلة، بقيت قيادة المرحلة الانتقالية وصنع القرار السياسي بيد بقايا النظام السابق الذين تفتّخوا في «إدارة الأزمة» باقتدار.

نظام الحكم وسياسة التخويف :

لقد تراوحت المرحلة الانتقالية بعد أحداث 14 جانفي بين فترات من التوتر وأخرى من الانسراج والهدوء في علاقة بالنظام: فترات من المدّ الجماهيري المطالب بشار الثورة في مستوى الكرامة والشغل والتنمية والتقسيم العادل للثروات

يذهب عالم اللسانيات الأمريكي نعوم تشومسكي إلى أنّ النظام العالمي يؤسّس في سيطرته على الشعوب لعشر استراتيجيات، لعل أبرزها «استراتيجية الإلهاء» La stratégie de la distraction التي تقوم في نظره على تحويل انتباه الرأي العام عن المشاكل الحقيقية بالأكار والافعال مشكل، ممّا يجبر الجميع على ودّة فعل واحدة تعمل على البحث عن حلّ، وهي الطريقة التي تقوم على القبول بالشرّ الذي لا بدّ منه. وهي، بنظري، استراتيجية تهدف إلى الضبط الاجتماعي بطريقة هادئة، أو هي كما تسمّى «سلاح صامت لحرب هادئة» Armes silencieuses pour guerres «tranquiles».

والحالة التونسية لم تخرج عن هذا السياق، منذ هروب رأس النظام وما رافقه من إيهام، لتبقى السلطة وفيّة لمثل هكذا استراتيجية، ففي كلّ الظروف والتقلّبات التي مرّت على البلاد، كان يراد دائما من المرحلة الانتقالية أن تبقى ضبابية للملاحق وتراوح مكانها وتفتح على أكثر من قراءة وتأويل.

الثورة وإخراجها من حالة التجاذبات المقيّنة، إلا وكان سيناريو السلطة نفسه وبفسطريقة.

فمثلما اختلق الغرب عدوًا وهميًا، كثيرا ما شغل به العالم وجند له كل الطاقات والإمكانات لتبرير الاعتداءات الوحشية على الشعوب ونجت أي غطاء، اختلقت ربيبتها في الأنظمة المتخلفة والناطقة لها نفس الخدع للتخويف من «الأعداء الوهميين». وهي الطريقة التي تحمل الدولة دائما «تلاعب بالخوف وتستثمر لصالحها». حتى توجل الجماهير مطالبها. والتخويف في هذه الحالة صناعة السلطة التي لا تتزحزح عن مكانها ولا تفرط في مكاسب للجماهير، الأمر الذي يجعل الدولة، في مثل هذه الحالة، في أقصى درجات القوة والتماسك. بالمقابل تمر الجماهير بحالة من الفراغ السياسي الذي يصل أحيانا إلى درجة اليأس والاستقالة والشعور بالغبن. ولأن ثقافة «التخويف» قد تقوّي من سلطة الدولة في أغلب الأحيان، فإنّها تحوّلها إلى سلطة للقمع والعنف «المشروع». لم تهرّد «الحكومات المتعاقبة» في أشهر قليلة من عمر الثورة التونسية في التلويح بمخاوفها الكثيرة على البلاد: تخويف من الفراغ الدستوري وإمكانية دخول البلاد في المجهول، وتخويف من الأزمة الاقتصادية التي ستطال كل الشرائح دون استثناء بتدهور الاحتياط النقدي وهروب المستثمرين والزيادة في نسبة البطالة، والتخويف من الفوضى واللاتنظيم وتصاعد وتيرة الإجرام، والتخويف أيضا من تهديد القاعدة و«الإسلام الجهادي»، والتخويف من عودة النعرات القبلية والعروشية في الجهات، والتخويف من سنة دراسية بيضاء على التلاميذ والأولياء، والتخويف من فلاحه الأرض المحروقة...

لقد تحوّلت سياسة التخويف هذه عند الدولة

دون تمييز بين الجهات أو بين الفئات، والإصرار على استمرارية الثورة بتفكيك بقايا الديكتاتورية ومحاسبة المتورّطين في حقّ الشعب. وفترات من الهدوء والانفراج عمل من خلالها النظام على التسويق لخطاب يشوّش على السياق الثوري وبالتالي الالتفاف على مطالب الجماهير، من خلال محاولة تكريس استعلاء بورقيبي يمايز بين عالم «رجل الدولة» المسؤول عن «هبة الدولة»، وعالم الرّاع والقصر، من مثقفين وسياسيين وإعلاميين، إلى حدّ الاستخفاف بقولهم واستغناء قدراتهم في فهم متطلبات المرحلة الانتقالية.

وأمام حالة الشدّ والجلب مع المطالب الحقيقية، انتهج النظام سياسة التخويف من الانزلاق إلى المجهول، في مجابهة خطر محدّق أو عدوّ متربّص، ليعمد إلى افتعال الفوضى والتخريب المنهجي من قبل مجموعات تكشف الأحداث دائما عن نورط أذرع مؤسسات النظام بها. وهي الظاهرة التي صاحبت كل تحرّك يسعى إلى تصحيح مسار «الثورة».

و«ثقافة التخويف» (1) التي تبنّاها عادة السلطة وتقوم بتعميمها وتضخيمها، تعدّ وسيلة من وسائل الضبط الاجتماعي وجهازا بيد النظام لمزيد إحكام السيطرة على فضاء سلطتها. ولعلّ استخدام مفهوم «هبة الدولة» في خطاب الحكومة المؤقتة، والتلويح بالأزمة الاقتصادية التي قد تطال الأجراء، والتهديد بالفلتان الأمني، وتسرب «مجموعات القاعدة»، وتعميم الفوضى المنظمة، وخلق بؤر للتوتّر قبلية وجهوية في الجنوب والجنوب الغربي، يجعل السلطة تبحث عن شرعة للعقاب والقمع. وبالحصلة، الالتفاف على مطالب الجماهير الحقيقية. لأنّه كلّما علا صوت الجماهير في محطات نضالية مهمّة، كان يراد بها تصحيح مسار

يسانّد الاحتجاجات في تونس ومصر إلا قليلا، وبعد الثورات فقط، وقد ساهم إلى حدّ كبير في إبقاء الأنظمة والتخب المهيمنة على الحكم على حالها، وغير دليل على ذلك أنّ الجيش في مصر بقي حاضرا في الحكم ليكون سداً منيعاً أمام أيّ تحول ديمقراطي حقيقي (4).

أزمة القوى السياسية :

والمؤسف في الحالة التونسية كما في الحالة المصرية أنّ قوى التغيير التي ساهمت قدر الإمكان في التأطير والتوجيه للجماهير انخرطت في المشروع الليبرالي ودخلت اللعبة التي أراد الغرب الترويج لها. فحتّى «متغير» الحجم الحقيقي للقوى السياسية ودورها في الانتقال الديمقراطي وقع تقييمه من قبل سلطة النظام ومن ورائها الغرب، على أنّ مجموعات لا عمق لديها ولا خوف منها، وأنّ حدّها لا يتجلى طموحات البرجوازية الضعيفة ذات الوعي السياسي المزيّف.

فإذا كانت القوى الدينية، مثلاً في تونس، قد أبدت استعدادها إلى تبني المشروع الليبرالي بسقفة المندني والتسنيق مع الغرب في ذلك دون برنامج اقتصادي أو اجتماعي ودون ملامح لعملية سياسية قد تخرج النظام، فإنها في مصر قد غازلت المؤسسة العسكرية وذهبت بعيداً في مهادنة السلطة، حتّى أنّها قاطعت الاعتصامات في ميدان التحرير عندما وقعت الدّعوة إلى محاكمة الزموز السابقة من المفسدين. وفي كلتا الحالتين لم تخرج هذه القوى عن مقولة « الانتقال المنظّم للسلطة» تحت إشراف المؤسسة العسكرية ودوائر النفوذ المالي العالمي (5).

أما قوى اليسار فإنّها تمثّل الحلقة الأضعف في المعادلة الثورية، فهي تعيش حالة من الاغتراب

إلى وسيلة للضبط الاجتماعي والتحكّم في المزاج السياسي العام، والمقايسة على الديمقراطية والخزيات بالأمن أو بدفع الأجور أو بلقمة العيش. والنظام السياسي، بهذا السلوك، يتفكّن في «تنميط الخوف وتعميمه وتحويله من وهمي إلى حقيقي»، (2) لأنّ ضبط الدّاخل يميّز عبر التهويل من الأخطار الدّاخلية والخارجية. وإطفاء جذوة الثورة يميّز بخلق فزاعات وتهويلات لا حدود لها، وهي نفس البنية الذهنية لكلّ الأنظمة المتأمرة على شعوبها في التاريخ القديم أو المعاصر: فمثلما كان نظام الخلافة يروّج إلى القبول بالمستبدّ بتعلّة الخوف من الفتنة بين المسلمين، أو الخوف من ترصّع العدو الخارجي بالدولة في «دار الحرب» حينها، لبحث بالتالي على الطّاعة والخضوع، والإيمان بأنّ «ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان»، (3) كان النظام العالمي والأمريكي بالخصوص، ومنذ سنوات، يوسّوq مفهوم «الإرهاب» وهو الذي لم يتجرأ على تعريفه أو الحضور في مؤتمر حوله. والهدف من ذلك كلّهُ خلق عدوّ وهمي خارجي يمتصّ به أزماته الدّاخلية ويصدّرها «خارج الديار».

لذلك لا نستغرب نفس هذا التمشّي في بنيات الثورات العربية في كلّ من تونس ومصر واليمن وسوريا، حين وقع تحميل أطراف «متأمرة» على «أمن النظام» مسؤولية ما يحدث سعيًا منها للإجماع الدّاخلية وضبطاً للحالة الثورية وكبحها أو الالتفاف عليها.

إنّ هذا التّماهي بين ثقافة التخويف العالمية وثقافة التخويف في البلدان التابعة قد رسم سقفاً للتحوّل الديمقراطي الذي لا يتعدّى الحدود الليبرالية الدنيا للثورات العربية، وكشف أنّ المصالح الامبريالية في هذه البلدان تكون فوق اعتبارات الشعوب. لذلك يذهب تشومسكي إلى اعتبار أنّ «الغرب لم

تحت رماد الشّارع ديمقراطيّة جديدة:

عندما ظهرت الليبرالية الجديدة في الغرب ووقع التّظهير لها كنفيز للانغلاق والكلابيّة في إطار الصّراع والتّمايز بين قطبي العالم حينذاك، لم يتوان المدافعون عنها في تمجيد صورة منظومة رأس المال العالمي وتلميحها، باعتبارها حامية للديمقراطية والتنمية وحقوق الإنسان في العالم. غير أنّ العشريّة الأخيرة وما عرفته من أحداث في العراق وأفغانستان ولبنان، ثمّ الثّورات العربيّة الأخيرة في تونس ومصر واليمن، وما يحدث الآن في اسبانيا وقيل ذلك في اليونان، كشفت إلى حدّ كبير أنّ هذه الليبرالية لم تتبكر من أجل الفقراء في العالم، أو من أجل القضاء على الفقر والمديونيّة، أو لتحسين مستوى عيش الطّبقات الشّعبية الفقيرة، بل هي محاولة للتّنفيس عن أزمات النظام الرّأسمالي العالمي وخدمة لمصالح الأغنياء. إنّها السّياسة الممولة التي لا تتردّد في تفجير الفقر وإنقاذ مصالح الأغنياء والمحافظة على أرباحهم.

لقد أعاد تأثير أزمة الليبرالية على الشّعوب، اليوم في العالم، إحياء التّناقض الرّئيسي والطّبيعي بين الأثرياء والفقراء، بين أصحاب الأرباح والمصالح والمهتسين من الفقراء، بعدما هيمنت نظريّات علم الاجتماع حول «مجتمع اللاطبقات» أو مجتمع «الأصناف السّوسيو-مهنيّة»، ليتشكّل من جديد الوعي العمالي والجماهيري تحت ضربات سياسات التّشقيف وعبء سداد الدّيون وتقليص التّوظيف الحكومي وفرض الضّرائب وتمجيد الأجور. وهي العودة التي تمجّلت في هبّات الجماهير المتفضّعة ضدّ الظّلم والحيث الاجتماعي في البلدان العربيّة الغارقة في الفقر والتهميش والبطالة، ولتطال أيضا أوروبا بخروج الجماهير السّاخطة والثائرة على سياسات حكوماتها.

السياسي عن دورها التّاريخي وعمقها الطّبيعي ووعيا بالمهام الثّورية. لأنّه كلما ارتفعت وتيرة الاندفاع الجماهيري السّاخطة على محاولات الالتفاف والثّورة المضادة في محطات نضاليّة كان بالإمكان المراكمة عليها واستثمارها، ترتضي هذه القوى إمّا بتمجيد الذات بفيض من التّصريحات وبحرب كلاميّة ومهرجانات خطّابية وبيانات لتسجيل المواقف، بعيدا عن هموم الناس ومشاكلهم، أو بالعمل تحت سقف الإصلاحات داخل مؤسسات النظام القديم والتّماهي مع السّيطرة إلى حدّ التّطابق، وإيهام نفسها بالتّباين مع الآخرين والاختلاف الخطّي والبرنامجي معهم. وبالمحصلة، تتلقّى في قضايا لا ترتقي حتّى إلى مستوى الوعي السّياسي لعامة الناس. فأيّ جدوى من الجدل الدّقيق لأشهر حول المرأة ومسألة المناصفة في القانون الانتخابي؟ وأي معنى لنقاش الطّويل حول الدّخول من عدمه إلى الهينق الجلي؟ وأي جدوى من الجدل السّخيف حول إساق التّأجيل من عدمه للانتخابات؟ وما جدوى الجدل، وهذا هو الأمر الغريب، حول من هو الأصحّ بالتّأجيل أو بالتّسجيل؟

لقد شغلت هذه القوى الجماهير بما من شأنه أن يطفئ جذوتها الثّورية، لتتخرط بالتّالي عن وعي أو عن غير وعي في سياق كثيرا ما راهنت عليه السّيطرة في «إستراتيجية الإلهاء»، والتّسريح في إطار لعبة الإصلاح السّياسي الليبرالي. وتجربة اليسار عموما، رغم محاولات التّقييم والقراءة في تاريخها (6)، لم تقر بدورها المهتمّ ومدى مساهمتها في «استعادة الاستبداد» (7)، وإنتاج استبداد الدّولة ومقاومة الظّلم الاجتماعي وتشجيع الأصوليّات على الاستبداد بالمجتمع لتكريس اليأس من أيّة محاولة للتّغيير.

فالشعوب إذن لم تعد تثق اليوم بالأنظمة الاقتصادية التي تهشها وتفقرها وتحملها، سياسات التقشف، عبء سداد الديون وفساد الحكم. لذلك تسعى إلى ألا تسرق منها ثورتها وثروتها، وهي الموجة التي تؤثر على سياق ثوري متناغم وميال إلى العالمية، يجمع بين الأبعاد الاجتماعية والديمقراطية والسيادة الوطنية (9). وفي تونس يبقى الزمان دائما على إحياء جذوة المذاهب الجماهيرية وقيادته ببرنامج اقتصادي واجتماعي يلامس العمق الطيفي للفئات المحرومة والمهشمين، لأن الثورة انطلقت من الأعماق الفقيرة التي لفها التسيان من أجل حق الإنسان في العيش الكريم.

والملفت للانتباه في هذا الحراك السياسي الجديد أنّ الجماهير لم تعد تثق في الديمقراطية التمثيلية وفي جدوى الانتخابات والتمثيلية البرلمانية بصيغتها الليبرالية، على اعتبار أنّ الشارع وحده من يحدد الديمقراطية الحقيقية، وأنّ مطالب الشعب تصاغ في الشارع لا في البرلمانات «Moi je ne vote pas..je sors dans la rue». لذلك تطالب هذه الجماهير المتفضة، في جميع أنحاء العالم اليوم، بديمقراطية تشمل الجميع كمواطنين تقوم على التنظيم الذاتي (8) «Démocratie auto-organisationnelle». حيث سيبحث الشعب عن دور له في الحياة السياسية والمدنية، لأنّ التمثيلية في نظرم مضادة في أصولها للديمقراطية الحقيقية.

ARCHIVE

المصادر والمراجع

- الطاهر ليب، «من الخوف إلى التخوف» مساهمة في تعريف ثقافة الخوف، المستقل العربي، العدد 330، أوت 2006.
- جليل أشقر، «الإخوان المسلمون والانتقال المخطط للسلطة»، مقل عن لوموند ديپلوماتيك، مارس، 2011.
- كريم مروءة، نحو نهضة جديدة للسياس في العالم العربي، دار الساقي، بيروت، 2010.
- صادق جلال العظم، «ما يجري الآن في الشارع العربي ذو طابع ليبرالي كلاسيكي وليس ديمقراطي»، جريدة الحقيقة السورية، بتاريخ 24-25-2011.
- * Noam Chomsky, « L'occident n'a pas intérêt à ce que la démocratie s'installe dans les pays arabes », page consultée le 17-03-2011
- * Taïké Eilé, « La Démocratie représentative est morte, vive la Démocratie », Agora vox, page consultée le 03-06-2011
- * Imprécor, n° 571 572, mars/avril 2011

- (1) الطاهر لبيب، «من الخوف إلى التخوف: مساهمة في تعريف ثقافة الخوف»، المستقبل العربي، العدد 330، أوت 2006.
- (2) الطاهر لبيب، نفس المرجع.
- (3) أس تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الرأعي والرعية، دار الكتاب العربي، مصر، 1969، ص. 162.
- (4) Noam Chomsky, «L'occident n'a pas intérêt à ce que la démocratie s'installe dans les pays arabes», page consultée le 17-03-2011.
- (5) حليمير أشقر، «الإخوان المسلمون والانتقال المنظم للسلطة»، مقالا عن لوموند ديبلوماتيك، مارس، 2011.
- (6) كريم مروّة، نحو نهضة جديدة للياسر في العالم العربي، دار الساقي، بيروت، 2010.
- (7) صادق حلال العظم، «ما يجري الآن في الشارع العربي ذو طابع ليبرالي كلاسيكي وليس ديمقراطيًا»، جريدة الحقيقة السورية، بتاريخ 24-25-2011.
- (8) Taïké Eiléé, «La Démocratie représentative est morte, vive la Démocratie», Agora vox, page consultée le 03-06-2011.
- (9) Imprimerie, n° 571-572, mars/avril 2011.

ARCHIVE

المال والثروة في الفكر التونسي الحديث : ابن أبي الضياف وبيرم الخامس نموذجاً

عبد المجيد بالهادي / باحث، تونس

على الجوانب الثلاثة التالية أكثر من البحث في المعاني والدلالات وهي مواد الثروة (مصادر الثروة)، السبل الموصلة إلى الثروة، تدمير الثروة وانعكاسات ذلك .

1 - مصادر الثروة :

حصر ابن أبي الضياف الثروة في البلاد التونسية خلال القرن التاسع عشر في مورد وحيد وهو القطاع الفلاحي. إذ يعتبره المصدر الأساسي للثروة خاصة في ظل عدم تطور الصناعة والتجارة وفقدان الموارد المنجمية الهامة فقد ظل يردد في مؤلفه «الإتحاف» العبارة التالية : «وليس في الإيالة مقطع للتقنين» في إشارة لانعدام مناجم الفضة والذهب. إذن انطلاقاً من مختلف هذه الأفكار لم يجد ابن أبي الضياف من مصدر للثروة إلا ما رآه كالتالي : «وهذه الإيالة الضعيفة المحتاجة لغيرها في كثير من حاجاتها ... لا ثروة لها إلا من الحبوب وزيت الزيتون». وبالفعل فقد مثلت هاتان المادتان الثروة الحقيقية للبلاد سواء بالنسبة للسكان أو للدولة باعتبار مساهمتها الهامة في الدخل والجباية. ولئن كانت أفكار ابن أبي الضياف حول هذه المسألة مبنوثة في «الإتحاف»

انشغل الفكر التونسي خلال القرن التاسع عشر بجملة من القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وعبر من خلال ما وضعه من مؤلفات عن إلمامه بهذه القضايا وطرح أفكاره وتصوراته لما رآه أفضل كالتصريح بقضايا الاقتصاد من المسائل التي شغلته ملغري هذه المرحلة وخاصة أحمد بن أبي الضياف ومحمد بيرم الخامس إذ عبّر عن خلال مؤلفيهما (1) عن اهتمامهما العميق بكل ما هو اقتصادي واتجهوا في إطار ذلك إلى البحث في مسألة المال والثروة. فما هي اتجاهات البحث لديهما في هذه المسألة ؟ وما هي طروحاتهما للحفاظ على المال والثروة وتنميتهما ؟

1 - الثروة :

إن محاولة تتبع مفهوم الثروة كما ورد في مؤلفي ابن أبي الضياف و بيرم الخامس يبيّن أن الرجلين قدّما المعاني التالية : فالثروة تعني المال، الغنى، الممتلكات، الدخل... لكن أكثر ما يشدّ الانتباه هو تركيزهما على دراسة هذه المسألة ضمن واقع البلاد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، ولذلك كان التركيز

فإن محمد بيرم الخامس ركز على دراسة الثروة في مقاله بصحيفة «الإعلام». فبين أن مختلف الأنشطة الاقتصادية قد تكون مصدرا للثروة إذ يقول مثلا في ذلك ما يلي: «إن الأمم الذين يعقدون الشركات في أي نوع من أنواع التجارة، ينتجسون في الغنى والثروة». هكذا يحدد الرجلان مصادر الثروة. وكما يلاحظ فإنهما لم يتوسعا كثيرا في البحث في هذه المصادر نظرا لمحدوديتها بالبلاد التونسية مقارنة بالوضع في أوروبا في تلك المرحلة فهل توسعا في دراسة بقية المسائل؟

ب - السبل الموصلة للثروة :

يرى ابن أبي الضياف أن هناك أربع طرق تمكن من تحصيل الثروة يبينها في قوله التالي: «إن دخل الدول على قدر اتساع ممالكهم وعمرانها، وثروة سكانها بالأسباب المعقولة، وهي الزراعة والصناعة والتجارة والإمارة»

يلاحظ انطلاقا مما تقدم كيف أن ابن أبي الضياف يقسم هذه الطرق إلى قسمين كبيرين الأول الأنشطة الاقتصادية بصفة عامة والثاني الإمارة بمعنى السلطة وذلك سواء من خلال دورها في تنمية ثروة السكان وفي ذلك إشارة إلى المفهوم الحداثي «المدل أساس العمران» أو باعتبار أن السلطة والحكم يؤديان بالضرورة بتوليها إلى الثروة والغنى. وغير خفي على الرجل وهو الذي عاش أحداث القرن التاسع عشر أن يلاحظ كيف كان المنصب السياسي والإداري طريقا إلى الثروة بل أقصر طريق إلى ذلك. لم يختلف ما قدمه محمد بيرم الخامس كثيرا عما قدمه ابن أبي الضياف حول الطرق المؤدية إلى الثروة وخاصة في ما تعلق بدور الدولة فهو يرى بدوره أن هناك أربع طرق موصلة إلى الثروة وهي :

* طريقة الشركات والمؤسسات الاقتصادية وما تحققة من أرباح جراء استثماراتها

* ما تحصله الدولة من ضرائب ومكوس موظفة على السكان وبضائعهم : «أما الحكومة بما كانت

ثروتها قوية من حيث كون جميع أفراد أهلها يدفعون إليها كل حسب ما يخصه بمقتضى العوائد المقررة في تلك البلاد ...».

* يحصل بعض الأفراد على الثروة من خلال علاقتهم بالسلطة وأجهزة الدولة : «ونجد الثروة أيضا مقصورة على من له خلطة بالحكومة أو للحكومة يد في أعماله فتعظم ثروة ذلك المخاطب ولو كان تاجرا أو صانعا ومن عداه يخلو من ذلك ...»

* قد تحصل الثروة للدولة والمؤسسات الاقتصادية إذا ما أحسنت استغلال الخبرات والإمكانات المتوفرة. هكذا يشير محمد بيرم الخامس إلى بعض الطرق لتحصيل الثروة انطلاقا مما عايشه من واقع اقتصادي في البلدان العربية الإسلامية وخاصة تونس ومصر اللتين أقام بهما واشتغل في دوائر حكومية فيهما، وكذلك انطلاقا من ملاحظاته بدويع «الاقتصادي الأوروبي في البلدان التي زارها مثل فرنسا، إيطاليا ... وتحليله ينطبق مع ما كان أشار إليه ابن أبي الضياف كما تقدم. ولكن الرجلين ركزا أكثر على كل النواحي التي تمنح تحصيل الثروة في البلدان العربية الإسلامية.

ج - عوائق تحصيل الثروة و أشكال «تدميرها» :

لم يطرح ابن أبي الضياف هذا الجانب المتعلق بالثروة خلال تلك المرحلة إلا انطلاقا مما لاحظته من تجاوزات ألحقت أضرارا كبرى بالسكان والبلاد بصفة عامة. أي بالثروة الفردية والجماعية. لقد تكررت إشارات إلى هذا الأمر عند تناوله للسياسة المالية والتفدية للبايات التي أدت عديد المرات إلى الإضرار بثروة البلاد مثلما حدث سنة 1825 عندما وقع التخفيض في قيمة العملة الفضية، وكذلك سنة 1866 حينما وقع اعتماد العملة النحاسية. إذ اعتبر أن تغيرات السياسة التقديية وإن أدت إلى ربح عاجل للدولة فإنها مضرة على المدى الطويل إذ يقول : «مع ما في تبديلها من ربح عاجل للدولة يؤول إلى ضررها بنقص ثروة المملكة الذي هو عماد الجباية ...».

والثاني الأوروبيين والمرابين الذين استغادوا من رهن ممتلكات السكان لديهم خلاص الغرامات وذلك بربا كبير. وكانت النتيجة لكل ذلك إزالة الثروة بمختلف أشكالها وتدمير مناطق باكملها وخاصة أخصب هذه المناطق وأكثرها ثراء وتعني الساحل و باجة وما حولها، فانعكس كل ذلك على وضع البلاد وكان من العوامل المساهمة في الإفلاس الذي حدث سنة 1867 .

أما بيرم الخامس فقد ركز أفكاره حول هذه المسألة في مقال الثروة. فهو يرى أن هذه العوائق وإن ارتبطت بالعوامل السياسية الداخلية فإنها ترتبط بعوامل اقتصادية ومنها انعدام الشركات التي تنشأ بطريقة «التعاون» أو «التعاقد» أو «الاشراك». إذ يعتبرها السبيل الأهم لتحقيق الثروة : «لقد شاهدنا عيانا أن الأمم اللذين يفتقدون أي نوع من أنواع التجارة يتجهون في الغنى والثروة». ويمثل العائق الثاني في غياب الذهنية الاقتصادية الحقيقية لدى أفراد العالم الإسلامي وخاصة غياب المنافسة الزهيدة وهو يضرب مثلا على ذلك من خلال «قصة» في أحداث مطبوعة عندما كان مقيما بمصر إذ حدث له كما يلي : «لأن أرباب بعض المطابع انتحلوا نحلة لا تليق بكماليتهم وإنسانيتهم حيث أنهم يتجسسون على من لهم معه أفراس فإذا رآوه طابع كتاب يادروا إلى طبع مثله ضمن أزهد مما أعلن به . . »

إن ما يمكن استنتاجه فيما يتعلق بالثروة بصفة عامة هو اهتمام الفكر التونسي بهذا المفهوم إذ تعرض إلى كل العوائق المانعة لتحصيله وعوامل «تدميره». وكان هذا الاهتمام يهدف إلى البحث عن حلول لواقع أفضل . فهل حصل نفس هذا الأمر بالنسبة لأحد أقسام الثروة وتعني بذلك المال ؟

2 - المال :

يمثل المال كما تقدم أحد أوجه الثروة وقد حظي بدوره باهتمام الفكر التونسي من حيث البحث في مفاهيمه وأهمية دوره الاقتصادي وكذلك من حيث علاقة الدولة

كانت هذه أولى الأشكال التي رآها ابن أبي الضياف مضرة بالثروة ومدمرة لها . أما ثاني هذه الأشكال فهو السياسة القمعية التي اعتمدتها الدولة تجاه السكان وذلك من خلال مصادرة أموالهم كما حدث إبان ثورة سنة 1864 . فقد قام أحمد زروق مثلا بسلب ونهب مساكن وقرى الساحل فتحولت هذه المناطق من ثرية مرفهة إلى مناطق مدمرة الإمكانات يصفها كما يلي : «وأغرمهم الباي أموالا أفنت الطارد و الولاد، وروعنوا أملاكهم عند الوافدين على المملكة وأتباعهم وأصبحت بلدان الساحل خاوية على عروشها . . . » ووصف أيضا ما حل بجهة صفاقس خلال تلك الفترة قائلا : «ثم أتى صفاقس وأقام بها أياما، وربما اجتز نعمتها وسلب ثروتها» .

وتكرر هذا الأمر سنة 1865 إذ قام الباي بفرض غرامات على قبائل الشق الحسني رغم أنه ساندته في قمع الثورة. يقول ابن أبي الضياف واصفا هذه الحالة أيضا: «وبلدا في عروش الحزب الحسني بأولاد عوين . . . وأغرمهم نحو الأريعمائة ألف ريال ، باعوا فيها الظهر والكرام، واستدانوا بربا . . . ثم أهل القلعة الكبري الذين قاتل بهم مساكن . . . وتبع قريهم في بني فيه رفق الثروة من أهل المملكة مع الشدة في الاقتضاء . . . »

ولم يكن مصير باجة وما حولها سنة 1865 أفضل حالا. ذلك أن أمير المحلة علي باي بذل جهده في خلاص الجباية بطريقة دمرت المنطقة : «وفي يوم السبت منتصف رجب السنة 1282 (2 ديسمبر 1865) قدم باي المحال بمحلته من باجة بعد أن أقام عليها وعلى سهول الجبل وأزال من تلك الجهة اسم الثروة ومسماعها . . . »

يحدد ابن أبي الضياف انطلاقا من كل هذه الأمثلة وسائل تدمير الثروة التي اعتمدتها الدولة في ستينات القرن التاسع عشر. إذ شملت النهب والسلب وفرض الغرامات والتشدد في خلاص الجباية والمصادرة. أما الثروة التي «دمرت» وأزيلت من لدى السكان والبلاد عموما فهي في معناها الواسع تعني المال، الممتلكات (الذهب، الفضة، العقارات. . .). وكان هذا التدمير يتم لفائدة طرفين، الأول الدولة وأعوانها

والأهالي بالمال. فابن أبي الصياف وإن اعتبره أحد أقسام الثروة فهو يضيف إلى ذلك تصنيفاً لأنواع المال فهو يعني كل الممتلكات الثابتة والمتحركة، وهو يعني النقد، ويستخدم المال في معنى السيولة في عبارته «الناض» ففي خضم أزمة السنينات الاقتصادية والمالية يتحدث عن فقدان السيولة الكافية قائلاً : «إذ لا ناض في البلاد». لكن الأهم من كل ذلك في فكر ابن أبي الصياف هو أهمية الدور الاقتصادي للمال فهو المحفز ووسيلة تحقيق النمو الاقتصادي إذ يرى فيه : «القطب الذي عليه المدار ، في سائر الأقطار، وبسببه تعمّر وتخرّب الأقطار» . ويرتقي بهذه الأهمية إلى أبعد من ذلك عندما يؤكد على علاقة عضوية بين الإنسان والمال إذ اعتبره كما يقول : «المال هو الدرجة الثانية بعد النفس» . وأكد على ذلك عندما وصف حيرة الأوروبيين على أموالهم الضائعة سنة 1867 قائلاً : «واشتدت حسرتهم على أموالهم ... وهي من روحهم الحيواني ...»

يتضح إذن عما تقدم الأهمية القصوى التي يعطيها ابن أبي الصياف للمال، غير أنه لم يتطرق إلى هذه المسألة إلا ليعين وضع المال في البلاد التونسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وخاصة ما يتعلق بعلاقة الدولة والأهالي بالمال، فكيف يبين هذه العلاقة وبماذا اتسمت؟

أ - في علاقة الدولة بالمال :

أشار مؤرخو القرن التاسع عشر إلى مختلف أشكال علاقة الدولة بالمال، وخاصة طريقة الحصول عليه من خلال الضرائب المتنوعة التي يدفعها السكان مثل الإعانة والقانون والعشر والمكوس وذلك إما نقداً أو عينا . ولكنهم ركزوا أكثر على كل أشكال الاستحواذ غير الشرعي على أموال السكان، والأهم من كل ذلك إشارتهم إلى سوء الاستخدام لهذه الأموال. فابن أبي الصياف مثلاً في كتابه «الإتحاف» يعدد ذكر ما اعتبره عدواناً على المال تنوعت أشكاله خاصة في ظل نظام سياسي استبدادي ، فهو يقول في ذلك : «والدخل الشرعي في هذه القرون ربما لا يفي بهذا المراد (بناء قوة

عسكرية) فامتدت بهذا السبب أيدي ملوك الإطلاق إلى أموال الرعية وإلى نفوسهم ، إن دافعت عنه، وأرسلوا على عيال الله من بطانتهم جوارح صيد، وآلات كيد لأخذ لا يتقيد بقيد ...» .

ويضرب أمثلة على ذلك من خلال عرض البعض من ممارسات القياذ واللزامة و أعوانهم سواء في استخلاص الجباية أو في فرض الخطايا والغرامات خاصة في ظل انعدام أي رقابة على تصرفاتهم. ومن ذلك ما يذكره عن تصرفات القايد محمد بن عياد سنة 1845 : « ومدير الدولة إذ ذاك محمد بن عياد ، وهو من العمال القاصر نظرهم على ما يحصل ، من المال ، من غير نظر لحال ولا مال وكان يزيد في الالتزامات، ويعتبر مع دخلها الأصلي ما تفعله نوابه من (توليد) المظالم ، وقاسى الناس من تسفهم وجورهم ما لا تطيقه غير أهل المملكة التونسية ...» .

ومن الأمثلة الأخرى على العدوان على المال تسليط الخطايا أو ما يعرف بالعقوبة بالمال الأمر الذي كان منتشراً بكثرة في تلك الفترة . وكان تولي محمد باي ب. في البنية وقد وصفه ابن أبي الصياف كالتالي : «وسابعها، وهي الداهية الدهياء، العقوبة بالمال، وهي السمة بالخطية، موكولة إلى أمانة العامل، يسمي ما شاء ذنباً ويعاقب عليه بقدر كسب من سماء ذنباً ، حتى صارت الذنوب وأسماهم كسبهم ...» .

ولم تكن هذه الممارسات هي التي أثارت حفيظة المؤرخين فحسب، بل إن سوء استخدام هذه الأموال كان وراء اتخاذهم لمواقف تنقذ سلوك الدولة وأعوانها هذا خاصة وأنهم كانوا يقومون بمقارنة هذا الوضع مع ما كان يحدث في أوروبا . لقد قدم ابن أبي الصياف أمثلة عديدة عن هذا الاستخدام السيئ للأموال الأمر الذي أدى للإفلاس سنة 1867 إذ يقول مثلاً معبراً عن هذه الوضعية كما يلي : «ولا يظن أن هذا المال المأخوذ من أربابه على الكيفيات المذكورة الفظيعة ، يسد رمق الدولة، أو ينقذ البلاد، لما تقرر من وجوه مصارفه الطائفة في الهواء هباء منثوراً، من الربا، وريا الربا ونحو

ذلك...». وضرب أمثلة حية عن أوجه صرف هذه الأموال بطريقة سيئة : « إن مصروف الأموال للأخوة منهم... إنفا هو في ربا الأموال على المصيبة بماء زغوان، والسفن البخارية،... والمدافع الشيخان... وغير ذلك مما لا يضر فقده ولا ينفع وجوده... »

هكذا تبدو علاقة الدولة بالمال، علاقة سلبية في مجملها، فهي تقوم على النهب والسلب لأموال السكان تحت مسميات مختلفة وتصرف في أوجه غير نافعة وهو السلوك الذي استمر على أغلب فترات القرن التاسع عشر.

لكن يبدو أن هذه العلاقة قد تحسنت تحسنا ظرفيا ارتبط بفترة الوزير خير الدين (1873 - 1877). لقد أكد بيرم الخامس على تطور علاقة الدولة بالمال خلال هذه المرحلة، فقد اتخذ خير الدين عدة إجراءات بهدف مساعدة السكان على تنمية ثرواتهم وحمايتهم من النهب، ومن ذلك مبادرته بإصدار منشور تقبض طرق استخلاص الضرائب وتشجيع على ممارسة الفلاحة (المنشور الذي يعني غراسات الزيتون والنخيل في الأدوات مدة خمسة عشر عاما).... والمضيق لمطبات الإعادة التي كانت تقع بين القبائل وهو ما أدى إلى عودة الهدوء وإقبال الفلاحين على الفلاحة.

وصف بيرم الخامس البعض من إجراءات سياسة خير الدين هذه قائلا : « ومنها الإحسان إلى المحسن من الأهالي في ماله وعرضه ونفسه... حتى أنه لما ظهر من فرقة من قبيلة الهمامة عصيان وتحيز... إبتاهتهم لغيرهم من القبائل وإخافة السبل وجه لهم مسكرا تحت رئاسة وزير الحرب رستم وزجرهم وعاقبهم... ». وذكر البعض من آثارها الإيجابية أمينا واقتصاديا : « وبمثل هذه الشدة في إبتاهتها واللين في إباته خضعت القبائل وبادروا إلى دفع أموال الحكومة في إبتاهتها... واتقادوا لها بطيب نفس لإجرائها العدل فيهم بما لم يبق لهم معه خوف من امتداد الأيدي إلى مكاسيمهم، فأقبلوا على العمران... ». وأضاف أيضا في وصفه لإيجابيات هذه السياسة قوله : « ومنها إسقاطه جميع البقايا الباقية من مدا خيل الحكومة

على اختلاف أنواعها عما سبق تاريخه سنة 1286 الذي هو مبدأ مباشرته للوظيفة وابتعثت بذلك آمال الأهالي إلى تعمير الأرض حيث كانوا يرون أن ثمة أعمالهم يستأثر بها غيرهم للوفاء بتلك البقايا الباهظة التي دفعوا أضعافها... »

بتين انطلاقا مما تقدم طبيعة علاقة الدولة في تونس بالمال خلال القرن التاسع عشر وهي وإن اتخذت بعض المظاهر الإيجابية كالعامل على خلق ظروف ملائمة لتنمية الثروة فإن ذلك كان ظرفيا. أما القاعدة الأساسية لهذه العلاقة فقد كانت الاستحواذ غير الشرعي على أموال السكان وسوء التصرف في الأموال مما منع التراكم وكان سببا في التدهور الاقتصادي. وفي المقابل قدم الفكر التونسي أفكارا حول العلاقة المثلى بالمال، فابن أبي الضياف يرى ضرورة حفظ المال وصونه لما في ذلك من ضمان للوقاية : « المال الحصون من أقوى الحصون ». وذهب إلى الدعوة إلى ضرورة إعمال العقل عند التصرف في المال والثروة عموما : « والعقل لا يقتضي إتلاف المال دفعة باجئاث أصله لغير ضرورة ». لذلك يطرح التساؤل في المقابل عن علاقة الأهالي بالمال ويمدى الفوارق بينها وبين علاقة الدولة بهذا المورد ؟

ب - في علاقة الأهالي بالمال :

يذكر أحمد الجدي في دراسته لفكر أحمد بن أبي الضياف اهتمامه بفكرة تنمية المال وبتركيزه على هذه المسألة : « ما هو هام في فكر ابن أبي الضياف أنه يعطي أهمية قصوى لحركة رأس المال بصفة عامة، في هذا الإطار مصطلحاته دقيقة، غنية ومتنوعة فهو يتحدث عن تطور أو غو الموارد (غو الكسب)، تطور أو تراكم رأس المال (غو المال) ... دوران المال والثروة (دوران المال) ». لكن لئن حاول أحمد الجدي الإحاطة بفكر ابن أبي الضياف في هذه المسألة من خلال هذه الأفكار فإننا نعتقد أن المقولة التالية تعبر بوضوح أكثر عن فكر الرجل : « المال بالمال يكتسب ». ومن هذا المنطلق ينتقد ابن أبي الضياف كل مظاهر الجمود والتحفز التي كانت

ثروتهم وما وفرته لهم نظمهم السياسية والاقتصادية من إمكانيات للتطوير، فقد وصف بيرم الخامس دور البورصة والبنوك في إيطاليا في دعم الاستثمار ودوران المال قائلا : « بأن يكون من له شيء من المال ولا يريد التعب في ترويجه والربح منه لمعجزه أو غيره يدفع ماله لإحدى ديار الصرافين المسماة عندهم بالبنوك... فتسهل بذلك إدارة أموال العاجزين مع أرباحهم ثم إن البنك الذي يأخذ الأرباح على النحو المذكور يدفعه لمن يريد الاستقراض... »

الخاتمة :

تطرق الفكر التونسي من خلال مثالي ابن أبي الضياف وبيرم الخامس إلى مسألة المال والثروة من حيث البحث عن مصادرها وموانعها في البلاد التونسية. وتصرق إلى علاقة الدولة والأهالي بهذه الموارد فلم يلاحظ أي جوانب إيجابية في هذه العلاقة، بل إن الشكل المهيمن على هذه العلاقة كان شكل «التدمير» المستمر لثروتها والتجذير وسوء الاستخدام. وفي المقابل قديما إشادات عن تطور هذه العلاقة في أوروبا ولعل ذلك ما كان حاسما في مصير تطور الطرفين، ففي الوقت الذي أحدث فيه أوروبا بأسباب القوة كان التونسيون والعرب عامة قد دخلوا في مرحلة أزمة انتهت بخضوعهم للاحتلال، وكان المال والثروة من دعائمه بينما افتقد البقية هذه الدعامة وأحد أهم أسباب القوة، فهل تطورت النظرة إلى المال والعلاقة به بعد خروج الاحتلال ؟

تطبع علاقة التونسيين بالمال، ومن ذلك انتقاده لاكتفاء بعضهم بخزن أموالهم في البيوت وعدم إخراجها واستثمارها في مشاريع نافعة بما يوفر لهم أرباحا أكبر : « ومنهم من يرى غزن الأموال وإدخارها لوقت الحاجة في زعمه فيبقها معطلة في البيوت وراء الأقفال، ولا يلتفت لما في سجنها من تعطيل الأعمال، لأن سائر أعمال الدنيا تدور على قطبي التقدين الشريفين، فالمال بالمال يكتسب... »

ويتفق بيرم الخامس مع هذه الأفكار حول علاقة التونسيين بالمال ذلك أنه لم ير فيها أي مظهر لاستخدام عقلاني يمكن أن ينمي مواردهم بل إنهم يتجهون كما يقول إلى كل مظاهر الإسراف والتبذير ويغلب عليهم عدم التحسب للمستقبل. وهو ينطلق في تأكيده لهذه الفكرة عما لاحظته إثر تولي خير الدين الوزارة، فيمجرد أن أتاحت للريفيين بعض الموارد بادروا إلى تلبية حاجات أساسية أو كمالية دون تفكير في استخدامها بوجه أفضل كما يقول : « فأقبلوا على العمران، وكثرت ثروتهم حتى أن في العام الثاني والثالث من ولاية هذا الوزير كثر شراء الأعراب للحلي من الفضة لما سبق من خدمهم منها أو تكاثر ذلك تكاثرا فاحشا إلى أن صار الصياغ لا يوفون بحتاجهم... »

إن انتقاد الرجلين لهذا النوع من العلاقة بين التونسيين والمال لا يمكن فهمه إلا بالنظر إلى اطلاعهما على ما كان يحدث في أوروبا ومقارنته بالوضع في تونس، فقد بينا تطور علاقة الأفراد بالمال وحرص الأوروبيين على تنمية

المصادر والمراجع

- ابن عبد الجليل (متصف) و عمران (كمال) : محمد بيرم الخامس ، جيلوغرافيا تحليلية مع ثلاث وسائل تادرة، بيت الحكمة ، تونس ، 1989
- ابن أبي الصيف (أحمد) : إتحاف أهل الرمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأماة ، ٤ أجزاء ، الدار العربية للكتاب ، تونس ، 1990
- الملهادي (عبدالمجيد) : الوعي الاقتصادي لدى النخب التونسية من سبببات القرن التاسع عشر إلى الاستقلال (1860 - 1956) ، شهادة دكتورا ، كلية العلوم الإنسانية والاحتماعية تونس ، 2009
- الحدي (أحمد) : الإشكالية الاقتصادية في الفكر التونسي الحديث من خلال أحمد بن أبي الصيف وغيره الدين باشا ، المجلة التاريخية المغربية ، العدد 35 - 36 ، ديسمبر 1989
- العربي (محمد الأزهر) : خير الدين والإقتصاد الأوروبي ، مجلة معالم ومواقع ، عدد 11 ، جاني 2002
- بيرم الخامس (محمد) : صفوة الإختيار ، ٥ أجزاء ، بيت الحكمة ، تونس ، 1999
- Jdey (A) Ahmed Ibn Abdhuf, son oeuvre et sa pensée, Essai d'histoire culturelle , publication de la FTFRS, Zaghouan , Tunisie , 1996

الهوامش والإحالات

- (1) نعتمد كلا من «الإتحاف» و«صفوة» لأخبار» و«مد بيرم الخامس» لورد بصحيفة «الإعلام» بعنوان «الثروة» 30 أفريل 1886
- (2) ابن أبي الصيف (أحمد) : الإتحاف، ج ٥، ص : 109
- (3) بيرم الخامس (محمد) : «الإعلام»، الثروة، العدد، 11، 30 أفريل 1886
- (4) ابن أبي الصيف (أحمد) : «الإتحاف»، المصدر السابق، نفس الصفحة
- (5) بيرم الخامس (محمد) : الثروة، المصدر المذكور
- (6) بيرم الخامس (محمد) : الثروة، نفس المصدر
- (7) ابن أبي الصيف (أحمد) : «الإتحاف»، المصدر المذكور، ج 3، ص : 1557
- (8) ابن أبي الصيف (أحمد) : نفس المصدر، ج 3، ص : 1848
- (9) ابن أبي الصيف (أحمد) : المصدر نفسه، ج 3، ص : 1559
- (10) ابن أبي الصيف (أحمد) : المصدر نفسه، ج ٥، ص : 5310
- (11) ابن أبي الصيف (أحمد) : المصدر نفسه، نفس الجزء، ص : 11 65

- (12) بالعلمى الرأسمالى للمصطلحات
- (13) يبرم الخامس (محمد) : الثروة، المصدر المذكور
- (14) يبرم الخامس (محمد) : نفس المصدر
- (15) ابن أبي الضياف (أحمد) : الإغاف، المصدر المذكور، ج 6، ص : 85
- (16) ابن أبي الضياف (أحمد) ، نفس المصدر، ج 3، ص : 72
- (17) ابن أبي الضياف (أحمد) المصدر نفسه، ج 1، ص : 48
- (18) ابن أبي الضياف (أحمد) المصدر نفسه، ج 6، ص : 114
- (19) ابن أبي الضياف (أحمد) : الإغاف، المصدر المذكور، ج 1، ص : 47 - 48
- (20) ابن أبي الضياف (أحمد) : نفس المصدر، ج 9، ص : 80
- (21) ابن أبي الضياف (أحمد) : المصدر نفسه، نفس الجزء، ص : 47
- (22) ابن أبي الضياف (أحمد) : الإغاف، المصدر المذكور، ج 5، ص : 193
- (23) ابن أبي الضياف (أحمد) ، نفس المصدر، نفس الجزء، ص : 192
- (24) أنظر صفوة الإعتبار، المجلد الثاني، ص : 325
- (25) يبرم الخامس (محمد)، صفوة الإعتبار، المجلد الثاني، القطر التونسي، ص : 344 - 345
- (26) يبرم الخامس (محمد)، صفوة الإعتبار، المصدر المذكور، ص : 745
- (27) يبرم الخامس (محمد) ، نفس المصدر، ص : 327
- (28) ابن أبي الضياف (أحمد) : الإغاف، المصدر المذكور، ج 1، ص : 2
- (29) ابن أبي الضياف (أحمد) : نفس المصدر، ج 7، ص : 148
- (ترجمة ذاتية) 362 : p... Ahmed ibn abidhuaf (Ahmed) Idey 30)
- (31) ابن أبي الضياف (أحمد) : الإغاف، المصدر المذكور، ج 7، ص : 190
- (32) ابن أبي الضياف (أحمد) : نفس المصدر، نفس الجزء، نفس الصفحة
- (33) يبرم الخامس (محمد)، صفوة الإعتبار، المصدر المذكور، ص : 545
- (34) يبرم الخامس (محمد)، صفوة الإعتبار، المصدر المذكور، ص : 1828

ثورة الشباب العربي

محمد الحنفي / جامعي، مصر

ثورة من أجل قيام دولة الحق، والقانون....

بالنسبة لاعتبار دولة الحق، والقانون، دولة علمانية، فإن هذا الاعتبار يقتضي:

1 - الحسم مع المظلمات الغيبية، مهما كان مصدرها، سواء كان دينيا، أو خرافيا، أو غيرهما من الغيبيات، التي تفرض على الشعوب العربية بطريقة، أو بأخرى.

فالمظلمات الغيبية في التشريع، أو التعليم، أو التي كانت مصدرا لكل أشكال التخلف الاقتصادي والاجتماعي، والثقافي، والسياسي، الذي تعاني منه الشعوب العربية، في ظل حكم الدول الاستبدادية القائمة في الدول العربية منذ قرون.

ولذلك كان الحسم مع الغيبيات ضروريا، للتخلص من التخلف الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والسياسي.

2 - اعتماد واقع الشعوب العربية، منطلقا رئيسيا، بالإضافة إلى منطلقات واقعية أخرى، محلية، وإقليمية، ودولية، في التشريع، والتنفيذ، حتى تصير ممارسة الدولة متعاطية جدلا مع الواقع، في تحدياته الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، وفي علاقة هذا الواقع مع المحيط الإقليمي، والدولي.

فاعتماد واقع الشعوب منطلقا للتشريع، والتنفيذ، يساهم، بشكل كبير، في تجنب تفعيل عوامل التخلف، ويدفع بعملية التطور، في مختلف المجالات، إلى الأمام، وينمي قدرات الإنسان العربي المختلفة، مما يمكن من التسريع بعملية التطور في مختلف المجالات.

3 - بناء البرامج التعليمية المختلفة، باعتماد نفس المظلمات، من أجل إيجاد تعليم شعبي ديمقراطي، قائم على أساس احترام الاختيارات الديمقراطية، التي تمكن الشعب، في أي بلد عربي، من ممارسة سيادته، ومن اعتبار نفسه مصدرا للسلطة.

ذلك أن خلو البرامج التعليمية من الغيبيات، أتى كان مصدرها، يجعل التعليم مجالا خصباً، لإعداد أجيال عقلانية، غير مستلبة بالغيب، وترتبط، في تفكيرها، بالواقع الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والسياسي، مما يجعلها تساهم، بشكل كبير، في التفاعل، جدلا، مع الواقع، مطورة له، ومتطورة به، دون اللجوء إلى أي ممارسة فكرية، مضللة لمختلف الفئات العمرية، للمجتمع المستهدف بهذا النوع من البرامج التعليمية، مما يجعل منها برامج علمانية بامتياز.

والبرامج التعليمية، عندما تصير برامج علمانية، تصير برامج شعبية ديمقراطية بامتياز؛ لأنها لا تهتم إلا بأعداد الأجيال المتعاقبة، إعدادا معرفيا، وعلميا، وتكنولوجيا، حتى يمتلكوا القدرة على المساهمة في البناء الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والمدني، والسياسي، والتكنولوجي.

4) نهج سياسة إعلامية واضحة، لا علاقة لها بأي شكل من أشكال الغيبيات، ويعتمد ما يجري في الواقع، منطلقا لممارسة إعلامية هادفة، تسعى إلى ملاسة الحقيقة، ولا شيء إلا الحقيقة.

والحقيقة لا تكون إلا موضوعية، سواء تعلق الأمر بالاقتصاد، أو الاجتماع، أو الثقافة، أو السياسة، حتى يصير المستقبل، لذلك الإعلام، على دراية كافية بما يعتمل في الواقع الاقتصادي، أو الاجتماعي، أو الثقافي، أو السياسي.

واعتماد الموضوع، والموضوعية، يجعل من الإعلام إعلاما علمانيا، يقطع الطريق أمام إمكانية استغلال الإعلام لممارسة التضليل، الذي يجعل الخلفي يفقد القدرة على امتلاك حقيقة ما يجري في الواقع الموضوعي، في أبعاده المختلفة.

5) القطع مع الاستبعاد، والاستبداد، والاستغلال، باعتبارها ممارسات تعتمد الغيب، منطلقا لممارسة تخدير كافة أفراد المجتمع، حتى يقبلوا باستعبادهم، والاستبداد بهم، واستغلالهم.

ذلك، أن القطع مع هذا النوع من الممارسات المضرة بواقع، ومستقبل المجتمعات، يمكن من عملية فضحها، والعمل على نقضها، والسعي إلى تحقيق الحرية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، باعتبارها أهدافا كبرى، لا تتحقق إلا ببرنامج قائم على التحليل الملموس، للواقع الملموس، الذي لا علاقة له بالانطلاقات الغيبية.

فالتحليل العلماني، هو تحليل يقوم به الإنسان القائم في الواقع، والذي ينطلق في تحليله من معطيات الواقع، من أجل أن يصل إلى نتائج، تهدف إلى تغيير الواقع

إلى الأحسن؛ لأن المحلل علماني، والمعطيات علمانية، والمنهجية المتبعة في التحليل علمانية، والنتائج المتوصل إليها علمانية، وفعل تلك النتائج ينتج نتائج علمانية.

ولذلك، فالقطع مع الاستبعاد، والاستبداد، والاستغلال، لا يمكن أن يأتي إلا في إطار الممارسة العلمانية، التي لا وجود فيها لشيء اسمه التضليل.

والعلمانية، التي يمارس في ظلها الاستبعاد، والاستبداد، والاستغلال، كما هو حاصل في بعض الدول العربية، التي تعتبر نفسها علمانية، لا يمكن أن تكون علمانية، كما تفهم نحن العلمانية.

6) بناء مؤسسات الدولة، على مستوى الدستور، باعتباره قانون الدولة، وعلى مستوى إيجاد مؤسسات تمثيلية: محلية، وإقليمية، وجوهرية، ووطنية، وعلى مستوى احكومة، وهينة القضاء، على أمثال الارتباط بالواقع، في تحولاته الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، وبناء على ما يتوفر في ذلك الواقع من معطيات، حتى تصير الدولة دولة علمانية، لا علاقة لها بالغيبيات، مهما كان مصدرها، حتى تصير الدولة إفرارا للواقع الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والمدني، والسياسي. ودولة كهذه، لا يمكن أن تكون إلا دولة علمانية، لا دولة دينية؛ لأن الدولة الدينية، هي التي تأتي من خارج الواقع، ولا تخدم إلا مصالح الطبقة التي تتحكم في المجتمع، انطلاقا من ذلك الغيب، بينما نجد أن الدولة العلمانية الحقيقية، تكون في خدمة جميع أفراد المجتمع.

7) قيام العلاقات الاجتماعية: الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، على أسس موضوعية، قائمة على المعطيات المتفاعلة في الواقع، حتى لا تصير تلك العلاقات من إنتاج الغيب، كيما كان هذا الغيب، حتى لا تصير هذه العلاقات قسرية، بحكم الغيب، ومن أجل أن تبقى مجرد علاقات اختيارية، ترتبط باختيار الأشخاص المعنيين بتلك العلاقات.

ذلك، أن العلاقات الغيبية، تقوم على شيئين أساسيين:

الأول: نفي الواقع، باعتباره فاعلا في الإنسان، ومتفاعلا معه، من منطلق أن ما يظهر لنا على أنه هو الواقع، ليس إلا صياغة غيبية، وما يتضمن فيها موجه من الغيب، بما في ذلك العلاقات القائمة بين أفراد المجتمع، وبين الشعوب، وبين الدول، وبين الحاكمين، والمحكومين.

والثاني: نفي اعتبار أفراد المجتمع الواحد، للعلاقات التي ينسجونها فيما بينهم، علاقات قسرية، فكأنهم لا يفكرون، ولا يتعاملون مع غيرهم من أفراد المجتمع، وكأنهم مجرد مسخرين للغيب، الذي يتحكم فيهم، ويوجه علاقاتهم المراقبة من قبل السلطة، التي تعتبر بمثابة لغيب، ووصية على تحكمه في الواقع.

وحتى تنفي العلاقة الغيبية، لا بد من تأسيس العلاقات القائمة بين أفراد أي شعب عربي، على أسس موضوعية، لا علاقة لها بالغيب، من أجل جعل العلاقات بين أفراد الشعب، علاقات علمانية.

وهكذا يتبين، أن اعتبار دولة الحق، والقانون، دولة علمانية، لا يتأتى إلا بالحمس مع المنطلقات الغيبية، واعتماد الواقع الموضوعي للشعوب العربية، منطلقا للتشريع، والتنفيذ، وبناء البرامج الدراسية، اعتمادا على الواقع الموضوعي، لايجاد تعليم شعبي ديمقراطي، ونهج سياسة إعلامية، لا علاقة لها بالمنطلقات الغيبية، والقطع مع الاستعباد، والاستبداد، والاستغلال، باعتبارها ممارسة تعتمد الغيب، لضمان استمرارها، وبناء مؤسسات الدولة، على أساس الارتباط بالواقع، وقيام العلاقات الاجتماعية على أسس موضوعية، سعيا إلى جعل العلمانية ممارسة يومية، تهدف إلى نفي الغيب، من التحكم في حياة الإنسان العربي.

وبناء على ما رأينا، فإن ثورة الشباب العربي، هي ثورة من أجل قيام دولة الحق، والقانون، التي

لا تعرفها البلاد العربية، ولا يمكن أن تستقر الأمور في البلاد العربية، إلا إذا قامت في البلاد العربية، وبالمواصفات التي ذكرنا، في كل دولة عربية على حدة. وقد أظهرت تجربتا تونس، ومصر، أن ثورة الشباب في البلاد العربية، من المحيط، إلى الخليج، هي التي يوكل لها أمر قيام هذه الدولة الحديثة، فعلا، والتي يمكن اعتبارها دولة للحق، والقانون، إلى جانب كونها دولة وطنية ديمقراطية حديثة، وعلمانية، تعمل على تحقيق المساواة بين جميع أفراد الشعب، مهما كان لونهم، أو جنسهم، أو عقيدتهم، أو لغتهم، أو عرقهم، أو القبيلة التي ينتمون إليها، وتحفظ حقوق الجميع: الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والمدنية، والسياسية، وتضمن حرية الاعتقاد، وممارسة الطقوس الدينية المختلفة، وتوضح شروط قيام نهضة حقيقية، وتعمل على أن تصبح الخدمات الاجتماعية كفاءة، وفي تناول الجميع، وبالمجان، وتحرص على تحرير الاقتصاد الوطني من التبعية للأجانب، وتحرر من خيلطة «البربرية الخارجية، والداخلية، وتستهدف بالدرجة الأولى تحرير الإنسان، والأرض...» بما يمكن اعتباره ثورة في حد ذاته، جاءت نتيجة لثورة الشباب، في كل بلد عربي.

فثورة الشباب، إذن، في أفق قيام دولة الحق، والقانون، هي، في العمق، التدخل الحقيقي للتخلص من مجموعة من النفايات، التي عملت، ولا زالت تعمل على تكريس التخلف، في كل البلاد العربية.

فهل تستمر هذه الثورة، حتى تحقيق أهدافها القريبة، والمتوسطة، والبعيدة؟

إن الأمل في ثورة الشباب، وفي صموده، إلى أن تتحقق جميع أهدافه كبير، وما الشعارات المرفوعة من المحيط، إلى الخليج، إلا دليل على ذلك.

فهل تتحقق الحرية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية على يد الشباب الثائر؟

ثورة الشباب العربي ثورة من أجل محاكمة ناهبي أموال الشعوب في البلاد العربية.....

والعبرة التي تؤخذ من محاكمة الفساد، والمفسدين،
تتمثل في:

1) إعادة تربية جميع أفراد المجتمع، على احترام
الثروة الشعبية، والعمل الدؤوب على حمايتها،
والسعي إلى توزيعها لمصلحة الشعب: الاقتصادية،
والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، والحرص على
أن تصير تلك الخدمة منتجة للكرامة الإنسانية، التي
هي الغاية الأساسية من وراء احترام، وحماية ثروات
الشعوب، التي لا تتحقق إلا به:

أ - تعليم شعبي ديمقراطي، يؤدي إلى تمكين جميع
أبناء الشعب، في كل بلد عربي، من التعليم الجيد،
القائم على أساس تكافؤ الفرص.

ب - توفير الشغل لكل أفراد الشعب في سن العمل،
كحق إنساني، يجب التمتع به، مع مراعاة المجالات التي
يحملها كل فرد، على جميع المستويات: الاقتصادية،
والاجتماعية، والثقافية.

ج - جعل الخدمة الصحية في متناول جميع أفراد
الشعب، في كل بلد عربي، مهما كان لونه، أو
جنسهم، أو معتقدتهم، من أجل محاربة جميع الأمراض
التي يصاب بها الإنسان.

د - تمكين جميع الأسر، في كل شعب في البلاد
العربية، من امتلاك سكن لائق يحفظ كرامة الأسرة،
ويوفر لها الاستقرار، حتى يتمكن أفرادها من خدمة
المجتمع، ومن القيام بدورها في فرض احترام ثروات
الشعوب، وفي حماية تلك الثروات.

فالكرامة الإنسانية شرط لوجود الإنسان، ولوجود
الشعب، في أي بلد من البلاد العربية، وإلا فإن الإنسان
غير موجود. والشعوب عبارة عن قطعان من الحيوانات،
التي يربعها الحكام، من أجل الاستفادة منها.

2) إعداد الشعوب للتصدي لكل أشكال الفساد،
التي تطل الإدارة، والعمل السياسي، وخاصة في
المناسبات الانتخابية، حيث يتخذ الفساد السياسي
تجليات متعددة، وخاصة تلك التي تركز على تشغيل
الشباب العاطل، للقيام بالحملة الانتخابية، دون
اقتناع لا بالأحزاب، ولا بالبرامج، ولا بالأهداف،
خلال أيام الحملة، ليرجعوا بعد ذلك إلى العطالة التي
تنتظرهم.

والشعوب، عندما تمتلك الوعي بالأوضاع
الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والمدنية،
والسياسية، عندما تدرك خطورة الفساد السياسي
على مستقبلها، فإنها تعد أبناءها الشباب لمواجهة ذلك
الفساد، لا أن تنخرط فيه.

ولإدراك أهمية خطورة الفساد السياسي، على
مستقبل الشعوب، لا بد من:

أ - تحديد مفهوم الفساد السياسي، الذي يؤدي
إلى تهريب إرادة الشعب، في كل بلد عربي، لإيجاد
مؤسسات إقليمية، لا تعبر بالضرورة عن إرادة الشعوب
الحرية، بل تدبر ما تأتي استجابة لإرادة الحكام،
وأذنابهم، لخدمة مصالح الطبقات، التي ينتمي إليها
أولئك الحكام.

ب - تحديد مظاهر الفساد السياسي: اقتصادياً،
 واجتماعياً، وثقافياً، حتى تستطيع الشعوب إيجاد
الآليات المناسبة، لمحاربة كل مظهر من المظاهر، التي يتم
تحديدتها، والتي يتم تفعيل معظمها على مدار السنة،
حتى يتأتى جعل الفساد السياسي جزءاً من الحياة العامة،
كما هو حاصل، أو التي يتم تفعيلها بالخصوص، كلما
كانت هناك انتخابات، من بداية التسجيل في اللوائح
الانتخابية، إلى إعلان النتائج.

ج - تحديد المناصب السياسية، التي يتم عن طريقها
تركيز الفساد السياسي، من أجل إيجاد آليات للعمل،
على مواجهة مستغلي المناصب السياسية، لممارسة كافة
أشكال الفساد السياسي، الذي تنفّر منه الشعوب في

البلاد العربية، في أفق جعل مختلف المناصب السياسية، غير منتجة للفساد السياسي، حتى تصير الشعوب العربية خالية منه.

د - تحديد الأضرار التي تلحق الشعوب في البلاد العربية، بسبب إشاعة الفساد السياسي، بين أفراد كل شعب، سواء كانت اقتصادية، أو اجتماعية، أو ثقافية، باعتبارها مجالات ينعكس عليها الفساد السياسي، مما يجعل الأضرار التي تلحق المجتمعات العربية مضاعفة، ومن أجل وضع برنامج شامل لمحاربة أضرار الفساد السياسي.

و بناء على التحديد المذكور، يصير إعداد الشعب، بجميع فئاته العمرية، وبجميع طبقاته الاجتماعية، وسيلة من الوسائل الأساسية، التي يمكن اعتمادها لمحاربة مظاهر الفساد السياسي، في أفق استئصاله، وبصفة نهائية، من الحياة السياسية.

3- التخطيط، والبرمجة، من أجل العمل على إنضاج الشروط الموضوعية، التي تؤدي إلى تحقيق الحرية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، فاللح أن جميع الشعوب العربية، عرفت، وتعرف فسادا سياسيا، لا محدودا، نظرا لكون الشروط الموضوعية المؤدية إلى تحقيق الحرية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، غير متوفرة، باعتبارها أهدافا كبرى.

ومن الشروط الموضوعية المؤدية إلى تحقيق الأهداف الكبرى، المشار إليها، نجد:

أ - قيام دستور ديمقراطي شعبي، يصير فيه الشعب سيد نفسه، ومصدرا لجميع السلطات، حتى يستطيع الشعب في كل بلد عربي تقرير مصيره الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والسياسي.

ب - إجراء انتخابات حرة، ونزيهة، لإيجاد مؤسسات تمثيلية حقيقية، تعكس إرادة الشعب في كل بلد عربي، وتعمل على خدمة مصالحه.

ج - إيجاد حكومة من الأغلبية البرلمانية، تكون مسؤولة أمام البرلمان، وتخضع لمحاسنته، ومراقبته.

د - العمل على إيجاد حلول للمشاكل العامة، كمشكل التشغيل، والتعليم، والصحة، والسكن، والنقل العمومي، ومد الطرقات إلى مختلف التجمعات السكنية، ومد الكهرباء، والماء، وخطوط الهاتف إلى جميع المنازل، في كل بلد عربي، حتى يصير كل ذلك في متناول المواطنين.

هـ - تحرير الاقتصاد الوطني من التبعية، ونهج سياسة تنمية اقتصادية حقيقية، حتى يتأتى توفير المزيد من مناصب الشغل للعاطلين، والمطلين، في جميع القطاعات الاقتصادية، والاجتماعية.

و - اعتماد التصنيع، ومكنة الزراعة في المدن، والقرى، كوسيلة تنمية ناجحة، من أجل دعم استقلال الاقتصاد الوطني، في كل بلد من البلاد العربية.

ز - تمتيع جميع أفراد الشعب، في كل بلد عربي، بالحقوق الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والمدنية، والسياسية، حتى يتمكنوا جميعا حقهم في المواطنة.

ح - ملائمة جميع القوانين الوطنية، في كل بلد عربي، مع المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، حتى تصير القوانين الوطنية، في خدمة تمكين المواطنين، في كل بلد عربي، من التمتع بحقوقهم الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والمدنية، والسياسية.

فالعمل على إنضاج هذه الشروط، لا بد أن يؤدي، بالضرورة، إلى تحقيق الحرية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، باعتبارها أهدافا كبرى، تسعى الشعوب العربية إلى تحقيقها، نظرا لحرماتها منها، بسبب سيطرة الأنظمة الاستبدادية على مصيرها الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والسياسي، مما يجعلها تعيش حالات الاستبعاد، والاستبداد، والاستغلال.

ومحاكمة ناهي ثروات الشعوب، لا تأتي هكذا،

بدون أهداف، بل لا بد من أهداف تسعى ثروة الشباب إلى تحقيقها من وراء ذلك.

والأهداف المتوخاة من وراء محاكمة ناهي ثروات الشعوب:

1) الانطلاق من أن لا أحد فوق القانون، مهما كانت المسؤولية التي يشغلها، مادام يستغل نفوذه في نهب ثروة الشعب، مهما كان هذا الشعب، وفي كل بلد من البلاد العربية.

2) التأكيد على ضرورة استقلال القضاء عن السلطين: التشريعية، والتنفيذية، حتى يستطيع متابعة أي مسؤول، مهما كانت درجة مسؤوليته، في بنية أجهزة الدولة، بمجرد تلقي شكاية من أبسط مواطن، يدرك ما يمارس من نهب على ثروة الشعب، في البلد العربي الذي يتعي إليه.

3) حماية أموال الشعب، في كل بلد عربي، من عملية النهب، حتى تصبح تلك الأموال في خدمة مصالح الشعب. الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية.

4) استرجاع أموال الشعب، التي تم نهبها من قبل المسؤولين، في مختلف درجات المسؤولية، بطريقة مباشرة، أو غير مباشرة، حتى وإن تقادمت عملية النهب المذكورة.

5) إعادة تربية المسؤولين على تحمل المسؤولية، في حماية ثروات الشعوب، والتصدي لممارسي النهب، مهما كان مستواهم، وتقديهم إلى المحاكمة، في كل بلد من البلدان العربية.

6) التربية على استحضار ضرورة الالتزام بما هو منصوص عليه في القوانين ذات الطابع المحلي، أو الوطني، أثناء ممارسة المسؤولية، في تدبير الشأن العام، واتخاذ الإجراءات الضرورية ضد كل الأعداء، والمساعدين، الذين لا يلتزمون بتطبيق القوانين المختلفة، أثناء ممارستهم لمهامهم.

7) التربية على استحضار مضامين المواثيق، والمعاهدات الدولية، وخاصة منها تلك المتعلقة بحقوق الإنسان، وسمو المواثيق، والمعاهدات الدولية على القوانين المحلية، والوطنية.

8) التربية على احترام الشعب، في كل بلد عربي، حتى يتمتع المسؤولون عن القيام بأي عمل يسيء إلى الشعب. وذلك من خلال احترام كرامة المواطن، مهما كان لونه، أو جنسه، أو معتقده، أو لغته، أو طبقة الاجتماعية.

فتحقيق هذه الأهداف، من وراء محاكمة ناهي ثروات الشعوب، يقف وراء تحول الواقع، في اتجاه الأحسن، سعيًا إلى تخليصه من ناهي ثروات الشعوب، ومن مصاصي الدماء، الذين يطلبون المزيد من الاستفادة، ودون التوقف عند حدود معينة. وهي ما يعني إعطاء الفرصة للشعوب، من أجل تحقيق التطور الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والسياسي، الذي يجعل الشعوب العربية تشرع في بناء حضارتها المعاصرة، التي لا يحضر فيها إلا الصراع النقيض، الهادف إلى الارتقاء بالشعوب العربية إلى الأجيال.

والأهداف المتحققة من وراء محاكمة ناهي ثروات الشعوب، قد تكون تربوية، وقد تكون مرحلية، وقد تكون إستراتيجية.

فهي تصير تربوية، عندما تسعى إلى تقويم سلوك الأفراد، والجماعات، حتى يتخلص الجميع من مجرد التفكير في نهب ثروات الشعوب، عندما يتحملون مسؤوليات تمكنهم من ذلك.

وهي مرحلية، عندما تتخذ طابع التدرج، الذي يرقى بالمجتمع من مرحلة، إلى أخرى، في أفق الوصول إلى وضع حد لناهي ثروات الشعوب، وبصفة نهائية.

وهي إستراتيجية، عندما تضع في اعتبارها تغيير الاختيارات المتبعة لسلوكية نهب ثروات الشعوب،

وهيئات المراقبة المذكورة، تكون ذات بعد وطني، وجهوي، وإقليمي، ومحلي، وتكون مفتوحة على جميع أفراد الشعب في كل بلد عربي، ومتبعة لما ينشر في الإعلام السمي / البصري، والسمعي، والمقروء، والإلكتروني، من أجل الإحاطة بما يجري على مستوى نهب الثروات، التي ترجع ملكيتها إلى الشعوب، أو على مستوى الأوجه التي تصرف فيها.

وهل يستفيد منها الشعب، أم لا؟ رغبة من المسؤولين، ومن المشرفين على عملية الصرف، في جعل ثروات الشعوب لا تخدم غير مصلحة الشعوب.

ولأن إقرار إجراءات المحاسبة، في أفق المحاكمة، نداء بسبب التبذير، الذي تتعرض له ثروات الشعوب؛ لأن التبذير، هو نفسه شكل من أشكال النهب.

ثورة الشباب العربي، ثورة من أجل دساتير ديمقراطية، تكون فيها السيادة للشعوب....

وطبيعة الدولة القائمة الآن، في معظم البلدان العربية، تنم بـ:

(1) استبعاد الشعوب العربية، التي لا زالت لم تغادر، بعد، عصر العبودية، الذي يسلب الحريات الفردية، والجماعية، وبواسطة القانون، والعادات، والتقاليد، والأعراف، وغيرها من الممارسات، التي تعتمد لتكريس استبعاد هذه الشعوب.

(2) الاستبعاد من قبل الحكام، وأذناهم، من ناهي الثروات العمومية، بمصائر الشعوب العربية، على المستويات: الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، لضمان إعادة إنتاج الشروط المكرسة لاستبعاد الشعوب العربية، وكبح كل ما

باختيارات تتقي فيها نهائيا، إمكانية إنتاج تلك المسلكية، لتتخلص الشعوب العربية من كل أشكال النهب، التي تتعرض لها ثرواتها، لتصير بذلك خالصة لها، وفي خدمة مصالحها، الضامنة للتوزيع العادل للثروة.

وفي حالة وجود قوانين صارمة، تهدف إلى محاكمة ناهي ثروات الشعوب، مهما كان مستواهم، فإن التخلص من ناهي ثروات الشعوب، على المدى القريب، والمتوسط، والبعيد، تصير ضرورية، ليصبح المسؤولون شيئا آخر، مع التحول الإيجابي، الذي يعرفه الواقع، عن طريق التخلص من الشروط الموضوعية الفائزة لكل أشكال الفساد الإداري، والسياسي، المنتج لنهب ثروات الشعوب على المدى القريب، والمتوسط، والبعيد.

فالتخلص من الشروط الموضوعية الفائزة لكل أشكال الفساد، معناه إنضاج شروط موضوعية نقيضة، متجة للنسب الإنساني، وللشعور بتحمل مسؤولية تدبير أمور الشعوب العربية، وبأن تلك المسؤولية تنتمي للشعوب، على حماية ثروات الشعوب، وتربطها خدمة مصالح الشعوب: الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية على المدى القريب، والمتوسط، والبعيد. وهذا الشعور بالمسؤولية، لا يعني من ضرورة إيجاد هيئات للمراقبة، والمحاسبة على جميع المستويات، وفي كل بلد عربي على حدة، من:

(1) التأكيد على سلامة، وحماية ثروات كل شعب على حدة، من عملية النهب، التي قد تحدث هنا، أو هناك.

(2) محاسبة، ومحاكمة كل من تجرأ على نهب، ولو جزء يسير من ثروة الشعب، في كل بلد عربي، مهما كان مستواه الإداري، ومهما كانت مسؤوليته السياسية.

(3) الإشراف على توجيه عملية الصرف المركزي، والجهوي، والإقليمي، والمحلي، انطلاقا من أولويات خدمة مصالح الشعب في كل بلد عربي.

يمكن أن يؤدي إلى الشعور بضرورة تمتع هذه الشعوب بالكرامة الإنسانية، التي هي المدخل الحقيقي لأي اعتناق تعرفه.

3) الاستغلال الذي تمارسه، وبهيمجية مطلقة، الطبقة المستغلة، وجميع المستفيدين من الاستغلال على العمال، وباقي الأجراء، وسائر الكادحين، من خلال المؤسسات الإنتاجية، والخدماتية، وعن طريق رفع أسعار المواد الاستهلاكية، وغيرها، الذي يلحق الضرر بالكادحين.

4) كونها لا ديمقراطية، ولا شعبية، باعتبارها مجرد أداة للسيطرة الطبقية، التي يمتلكها الحكام، من أجل التتكيل بالشعب، في كل بلد من البلاد العربية، ونظرا لكونها كذلك، نهد أنها تكثر من الأجهزة القمعية المعروفة، وغير المعروفة، والتي تأخذ على عاتقها الإخلاص في قمع الشعب، في أي بلد عربي، ومصادرة مختلف الحريات، وارتكاب مختلف الانتهاكات الجسيمة، في حق المعارضين، بلضمان تأييد السيطرة الطبقية. وهي لذلك لا يمكن أن تكون ديمقراطية، ولا يمكن أن تكون في خدمة الشعب في أي بلد عربي.

5) كونها لا تحترم أجرة مضامين المواثيق الدولية، المتعلقة بحقوق الإنسان، عن طريق العمل على ملامة القوانين المحلية مع مقتضياتها، في كل بلد عربي، مما يجعل الشعوب العربية محرومة من التمتع بالحقوق الإنسانية، عن طريق تطبيق القوانين المختلفة. وهو ما يجعل تلك القوانين نفسها مصدرا لمختلف الانتهاكات الجسيمة، التي تعاني منها الشعوب العربية على مدار الساعة، وفي مختلف القطاعات.

6) كونها تعمل على حماية تفشي الأمراض الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، التي تشغل أفراد كل شعب، عن امتلاك الوعي الحقيقي بالأوضاع الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، الأمر الذي يترتب عنه الانسحاب من

الواقع، وعدم الانخراط في المنظمات الجماهيرية، العاملة على تحسين الأوضاع المادية، والمعنوية لعموم أفراد الشعب، وعدم الانخراط في الأحزاب السياسية، العاملة على تغيير ميزان القوى لصالح الشعوب، نظرا للاستلاب الذي تعاني منه.

وبما أن الدستور الديمقراطي الذي يتم التنصيب فيه على ما ذكرنا، حتى يصير ديمقراطيا فعلا. وبما أن الدستور، من هذه الطيبة، غير وارد في معظم البلاد العربية، بعد ثورتي تونس، ومصر، اللتين حققنا بعض أهدافهما، فإن الشروط الموضوعية القائمة في معظم البلدان العربية، تفرض خروج الشباب، ومعهم الجماهير الشعبية الكادحة، صاحبة المصلحة في التغيير، من أجل المطالبة بإقرار الدساتير الديمقراطية، التي تسود فيها الشعوب العربية على نفسها، وأن تبقى في شوارع المدن والقرى، حتى يتم الإقرار بتلك الدساتير، التي تعيد للشعوب العربية كرامتها.

وانطلاقا من هذه الضرورة الملحة، لإيجاد دساتير ديمقراطية حقيقية، نتحقق على أساسها الديمقراطية من الشعب، وإلى الشعب، في كل بلد من البلدان العربية، كعضوا كانت طبيعة الدولة القائمة فيها؛ لأن المهم ليس هو الدولة، بقدر ما هو تحقيق الكرامة الإنسانية، التي تمكن الشعوب من السيادة على نفسها، حتى تتمكن من اختيار حكامها، وتمثيلها في مختلف المؤسسات التمثيلية

وهكذا، يشيرون أن ثورة الشباب في البلدان العربية، والتي حققت مكاسب مهمة في البلاد العربية، يأتي على رأسها طرد الخوف من النفوس، والتضاف جميع ألوان الطيف حولها، وتلقي الدعم اللامحدود للثوار، من قبل التوجهات المنفرزة عن جميع أفراد الشعب، الذين يتشكلون وعيا معينا، يجعلهم مصنفين في توجه معين، وعلى مستوى كل بلد عربي على حدة، هي ثورة من أجل دساتير ديمقراطية، تكرس سيادة الشعب على نفسه، وتقطع مع ممارسة الاستبداد، والاستبداد،

10) التبعية للمؤسسات المالية الدولية، وللشركات العابرة للقارات، وللدول الرأسمالية، في مقابل إيجاد اقتصاد وطني متحرر.

11) التملص من أداء الضرائب، في مقابل استخلاص جميع الضرائب المتركمة على الأثرياء، ومالكي وسائل الإنتاج، الذين يتهربون، باستمرار، من أداء الضرائب.

12) مصادرة حقوق العمال، وبإني الأجراء، في مقابل ضمان تمتيعهم بالحقوق العمالية، المنصوص عليها في القوانين المتلائمة مع المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق العمال.

13) انتشار الأمية في قطاع عريض من أفراد الشعب، في كل بلد عربي، في مقابل جعل التعليم حقاً إجبارياً للنحس

14) حرمان نسب مهمة من أفراد الشعب، في كل بلد عربي، من الحق في العمل، في مقابل ضمان الشغل لجميع العاطلين، والمطلعين، أو ضمان التعويض عن البطالة، من أجل ضمان الحق في الكرامة الإنسانية.

15) حرمان معظم أفراد الشعب، في كل بلد عربي، من الحق في الحماية الاجتماعية، في مقابل ضمان الحماية الاجتماعية للجميع.

16) حرمان معظم أفراد الشعب، في كل بلد عربي، من الحق في التغطية الصحية، في مقابل ضمان التمتع بالتغطية الصحية للجميع، في كل بلد من البلاد العربية.

17) كبت الحريات العامة، والفردية، في مقابل إطلاق هذه الحريات، في كل البلدان العربية.

18) التضييق على الأحزاب، والنقابات، والجمعيات، في مقابل رفع حالة التضييق، وتقديم الدعم اللازم لها، حتى تمتلك القدرة على تأطير المواطنين، مع خضوعها للمحاسبة، والمراقبة.

فهل تستمر الثورة إلى أن تتحقق الدساتير الديمقراطية الشعبية، في كل بلد من البلاد العربية؟

والاستغلال، وتفصل بين السلط القائمة، وتحترم الحقوق الإنسانية، كما هي في المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان العامة، والخاصة.

فتحقيق الدستور الديمقراطي، وبالمواصفات التي ذكرنا، يعتبر في حد ذاته ثورة على واقع الاستبداد، والاستبداد، والاستغلال. وهذه الثورة ليس الهدف منها الوصول إلى السلطة، بقدر ما هي في طريق القطع مع:

1) استبداد الشعب، في مقابل تكريس سيادة الشعب على نفسه.

2) فرض الاستبداد، في مقابل تحقيق الديمقراطية.

3) الاستغلال الهمجي لكادحي الشعوب العربية، في مقابل تحقيق العدالة الاجتماعية.

4) حرمان المواطنين من الخدمات الاجتماعية، في مقابل ضمان تقديم تلك الخدمات إلى جميع أفراد الشعب، في كل بلد عربي على حدة.

5) تزوير إرادة الشعوب، في مقابل ضمان إجراء انتخابات حرة، ونزيهة.

6) المؤسسات المزورة، في مقابل انتخاب مؤسسات تعكس احترام الإرادة الشعبية.

7) حكومات مفروضة على الشعوب العربية، في مقابل حكومات تنفرز عن الأغلبية البرلمانية، في كل بلد عربي على حدة.

8) خدمة مصالح الحكام، وأذنانهم من الطبقات الممارسة للاستغلال، والمستغلين منه، في مقابل خدمة مصالح جميع أفراد الشعب، في كل بلد عربي على حدة.

9) نهب ثروات الشعوب من قبل عصابات الحكام، ومن يدور في فلكتهم، في مقابل مساواة ناهبي تلك الثروات، ومحاکمتهم، ومصادرة ما نهبوه، من أجل توظيفه لخدمة مصالح جميع أفراد الشعب.

إن ثورة الشباب، بما هي ثورة الشباب، تنطلق من واقع الشعوب في انجاء المستقبل، مروراً بعملية التغيير الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والمدني، والسياسي، بما في ذلك تغيير الدساتير القائمة، بدساتير ديمقراطية شعبية، لايجاد واقع مختلف، تسود فيه الكرامة الإنسانية، بكل مضامينها، وفي جميع البلاد العربية. وما ذلك على الشباب الواعد بعزير.

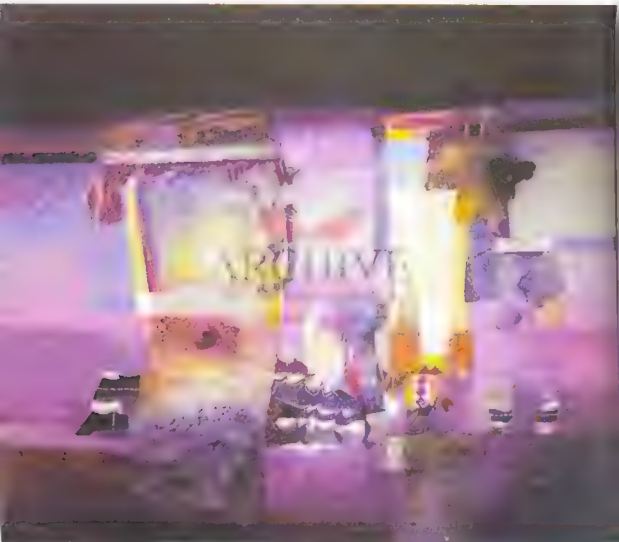
وهل يتم احترام تلك الدساتير من قبل المسؤولين المنفرزين عن تفعيلها؟

وهل تقوم الأحزاب، والتقابات، والجمعيات، بدورها مستقبلاً بمراقبة تفعيل الدساتير الديمقراطية الشعبية؟

وهل يقوم الإعلام بدوره، في عملية مراقبة ذلك التفعيل؟



الفنّ في منعطف الثّورة



نص الحبيب بيّدة (جامعي وفنان تشكيلي، تونس)
صور فاتح بن عامر (باحث، تونس)

habib_bida_



DANSE 2 ACRYLIQUE SUR TOILE
81x65

100% Acrylique sur toile 100% coton

habib_bida_ festival des droits humains et des cultures du
monde en france juin 2011.psd

حيث أنّ الثقافة بمعناها الابداعي لا
بمعناها الاستهلاكي كانت شبه غائبة رغم
جهود المبدعين في مجالات عديدة . وكان
غيابها متمثلاً أساساً في غياب فعلها في
محيطنا التونسي طبيعة وبشرا . إذ لم يتغيّر
هذا المحيط تغيّراً إيجابياً وبقي المبدعون
منعزلين عن الفعل الحقيقي وبقي الحوار

سؤال بقدر أهميته البالغة، العاجلة
والأجلّة، غاب غياباً رهيباً عن ثورتنا
التونسية، التي فاجأتنا بعد أن يشنا من
إمكانية التفكير حتى في التغيير الجزئي لما
آل إليه وضعنا الثقافي في السنوات التي
حكم فيها الطاغية الجاهل بمساعدة زبائنه
في مواقع القرار الثقافي .

لا يكون. فالفنّ ليس تعبيراً بقدر ما هو إبداع والفتان غايته الأساسية هو الإبداع، الإبداع الفاعل الذي يغيّر ويطوّر وينمي. وبدون الوصول إلى هذه الغاية فإنه يبقى هامشيّاً يرضي بعض الملكات الباحثة عن بعض المتعة في الفرجة والإحساس بما توقّره من تأثير.

دائراً بينهم إلى حدّ ما ولا يهمّ غالبية المواطنين إلّا في كون ما يقدمونه ترفيهاً ونشاطاً خارج إطار التنمية الحقيقية، تنمية المحيط وتنمية العقول والملكات الإدراكية لتكون بدورها فاعلة ومحققة لذاتها. أي أنّ النشاط الإبداعي لم يحقق المواطنة المبدعة وهذا لعمري دور الفنّ أو



kamel_brahim Mon.corps- festival des droits humains se des
cultures du monde- 2011.psd



وحدة لسكر من فرش

كانت هذه الوزارة تعمل وتدعم بعض المبدعين المختارين حسب مقاييس معينة حتى أصبحت لنا أسماء «تاريخية» حسب المقاييس المحلية طبعاً، في ميادين الشعر

لا أحد يمكن أن ينكر أنه منذ بداية الاستقلال كانت لوزارة الثقافة أي الجهة أو المؤسسة المسؤولة عن صورة تونس الابداعية وجود، ومنذ العهد البورقيبي

وتقنياتها وإشكالياتها كما تدلّ مناظرة الكاباس على وجود أكثر من خمسة آلاف محرز على الأستاذية فيها، إضافة إلى الذين يعملون في المؤسسات التربوية والجامعية).

إذن، لا تخلو بلادنا من مبدعين في هذه المجالات وفي غيرها. ولكن ماذا كان دور هؤلاء. لقد كانوا يعملون كموظفين

والقصة والرواية والموسيقى والمسرح والسينما والفنون التشكيلية (وأذكر هذه الأخيرة في المستوى الأخير لأنها لازالت كذلك رغم كثافة الإنتاج فيها ورغم عديد الأسماء التي حاولت أن تطوّر خطابها في مجالها ولكنها لحّد الآن لازالت نكاد تكون غائبة إعلاميًا وعدمية التأثير مجتمعيًا، وذلك رغم وجود أكثر من خمسة عشر مؤسسة جامعية تلقّن أصولها



تصويب لحمادي بن سعد صورة من الأمام



الهموم الجامدة لعائشة الفيلاي

يتنازلون للعمل في ميادين أخرى ليوفروا
لأنفسهم وسائل العيش الكريم
والمقارنة بالمنظومة التي يعمل فيها

في دواليب الدولة العامة أو كانوا أصحاب
شبه مؤسسات خاصة، ويقتصر دورهم
في إنتاج إبداعات مدقمة في كثير من
الأحيان من طرف ميزانيّة الشعب أو أنهم

وخارجي . كما نحن في تونس في شبه
منظومة مقطوعة الأوصال ومتفككة .
وبالتالي اختلط فيها الحابل بالنابل وغابت

المدعون في الدول المتقدمة التي اندمجت
والمنظومة الاجتماعية سياسة واقتصادا
وأصبحت منظومة استثمار داخلي



ابن خلدون إلى الأبد لنادية الجلاصي



اتصیب لحماڊي بن سعد صورة خلفیة

لذلك و في آخر أيام النظام البائد أصبح
الكرّ في ميدانه تحدّث عن أزمة، أزمة
الكتاب، أزمة المسرح، أزمة السينما، أزمة

عنها المقاييس المقيّمة والنقدية لدرجة أنها
لم تعد نهّم الشعب في عاليته بل قلّة من
المتنعين للأفكار التي تفرّرها وتفرّجها.

السابع من نوفمبر لا لتهميش الثقافة ولا
لثقافة التهميش. هذا الشعار الذي تلقفه
بن علي ليكون دعاية لنظامه الثقافي.

ولكن ورغم الأزمات يجب أن لا ننكر
أنّ المبدعين في بلدنا قد حاولوا إنتاج ما
قدروا عليه وكانت لنا إبداعات أثبتت

الموسيقى وأزمة الفنون التشكيلية وهي
أزمات هيكلية أدت إلى أزمات إبداعية،
ولم يعد لتونس، سوى مهرجانات
كرنفالية، يسعى من خلالها المبدعون إلى
الحصول على حقهم في عيش كريم يليق
بهم كمواطنين. وهنا برز مفهوم تهमيش
المبدع، في حين أنه أطلق في بداية تغيير



صورة فوتوغرافية لفاطمة الشرفي

قيمتها على المستوى المحلي والعربي والعالمي. ولكنّها إبداعات بقيت حيصة الأطر الضيقة ولم تفعل فعلها في تونس وفي محيطها البشري والطبيعي، أقصد تونس الجمهورية من شمالها إلى جنوبها ومن شرقها إلى غربها.

وها نحن نستفيق لنلاحظ أنّ الثقافة في مفهومها العام كانت على هامش المسيرة التنموية الشاملة والمستديّة وأنها لم تكن سوى المفهوم الذي عليه أن يكون حاضرا بدون حضور فاعل. وأن يكون على هامش المجتمع الكبير وأن يكون مقتصرا على بعض المواقع إضافة إلى ما كان لموقع الولايات من تأثير عليها حتى وصل الأمر إلى الحديث عن الفساد في الجهاز الثقافي وأصبحت كلمة ارحل و *dégager* منطقة على بعض المبدعين وهذا ما حدث بعد الثورة.

هذا هو الماضي، لكن هل الحاضر يبشر بمستقبل أفضل؟ أعتقد أنّ هذا هو السؤال الأهم لأنّ ما حصل حصل والمطلوب اليوم هو نظرة استشرافية لمستقبل الثقافة في صورتها الجديدة. إنّ الفترة التي نعيشها الآن بعد الثورة مباشرة قد أفرزت تفكيراً وتصوّراً للفنّ بصفة عامّة والفنّ التشكيلي بصفة خاصّة. حيث أصبحنا نشاهد تظاهرات في الشارع خاصّة يدّعي أصحابها أنّهم يعبرون عن الثورة بالرسم وبعده أنماط تشكيليّة أخرى. وهناك من

يختلق عناوين تثير الضحك (مثل فلتة في قلة) وهناك من اتّخذ هذا الظرف ذريعة لاستباحة بعض الفضاءات والفعل عليها فعلا أقلّ ما يقال فيه أنّه اعتباري وساذج واتّخذ مثالا على ذلك مجموعة الطلبة والفنانين الذين تدخّلوا لوتّيّا على سيارات محروقة في ضاحية الكرم باسم الثورة. وهناك من دعا في وسائل إعلاميّة إلى تخصيص متحف لهذه السيارات المحروقة والمدهونة. إذن لم يجد الفنانون التشكيليون الذين اعتقدوا أنّ الثورة تبيح تغييرا سوى البحث عن أفكار ومحاولة تطبيقها أو تطبيقها فعلا دون ترقّ ودون التساؤل عن أهدافها ووقعها على المدركين، فالهمّ أن نغد فكرة ما ونطبقها باسم الثورة. وهناك أيضا من الفنانين من يسمّي رسمه التجريدي باسم الثورة في حين أنّ العلاقة بين ما يقترحه وما يقوله لا علاقة له بالثورة الفنيّة ولا بالثورة في مفهومها الحادث والذي لا يزال غير واضح.

يدلّ هذا التمشّي على هامشيّة الفعل التشكيلي باعتباره لا يستند على رؤية واضحة. فهو هكذا تعبير لا يمكن وصفه بالابداع ويمكن أن يصدر عن أيّ كان سواء كان فنانا أو طفلا أو مواطنا عاديا. وهنا نتساءل هل يمكن لمسرحيّ لا يتقن تقنيّة المسرح أن يعبر عن الثورة وأن يدّعي أن ما يقوم به عمل فنيّ أو هل يمكن

العربي الإسلامي كما وقع في الثمانينات .
وهو أيضا فنّ فلكلوري أغرقتنا في مفاهيم
شكلانية كمفاهيم الأصالة والهوية .

لذلك وأمام هذا الخطر الداهم الذي
سيؤثر على العقول والنفوس، على
الفنانين اليوم أن يتبها لهذا الأمر ويقوموا
بجهود ذاتي لكي لا تنزل في متاهات
تقتل الثقافة وتقتل البحث الذي من شأنه
استشراف مستقبل حدائنا ومعاصر ويفتح
الآفاق أمام آلاف طلبة الفنون ليكون
لهم فعل تنموي في محيط ما بعد الثورة
سواء كان هذا المحيط عمرانياً أو معمارياً
أو بشرياً لأننا في حاجة إلى الإبداع لا
إلى التعبير . والمبدع الحقيقي يبحث
دائماً في أن يكون فنه فاعلاً ومغيّراً لا
للرؤى النخبية والفكرية بل مغيّراً للرؤى
العمرائية والمعمارية ويكون لفنه وقع على
كلّ ما يدخل وظائفها وجماليّاتها في حياتنا
اليومية . لأنّ الفنان وخاصة التشكيلي منذ
الأزل هو مبدع لأشياء ماديّة وجوهريّة
تنهض بالإنسان وتجعله متوافقاً مع محيطه
إضافة إلى النهوض به حضاريّاً ولنا عن
الحضارة حديث يطول رغم طوباويته
وتظهر صعوبته التطبيقية .

إنّنا في حاجة اليوم إلى فنّانين فاعلين
يقطعون مع الماضي المهتمش للفنون وإلى
وزارة مبدعة تعمل مع الفنّانين المبدعين
لنشر الثقافة المبدعة في كامل أنحاء
الجمهورية ليكون كلّ شبر فيها يشعر

للموسيقي الذي لا يتحكّم في تقنياته
الموسيقية ليرتقي بها إلى درجة الإبداع
أن يؤلّف للثورة . وهذه الأمثلة تتطبق
على الشعراء والروائيين والسينمائيين هذا
إذا سلّمنا بشرعية هذا التعبير . لكن،
هل نكتفي بالتعبير دون أن نرتقي به
إلى مستوى الإبداع . إنّ فنّنا التشكيلي
نتيجة لاختلاط الحابل والنابل فيه قد
أدى في هذا المنعطف إلى إضافة غموض
على غموضه وأصبحنا نسمع عن ثقافة
الغضب كما جاء على لسان وزيرة المرأة
ويمكن أن نضيف ثقافة الحجر انطلاقاً من
اهتمام وزارة الثقافة ببعض الحجارة الأثرية
التي نهت من طرف بعض أعلام النظام
السابق . ولا نستغرب عندما نقرأ بعض
الجرائد اكتشافاً أثرياً هاماً جداً يتمثّل في
شواهد جنازية تمثّل شكلاً غامضاً فسّر
على أساس أنّه صورة لشاب أرستقراطي
من العهد الروماني ويستوجب هذا الشكل
جهداً بحثياً يتطلّب الكثير من الوقت .

إذن، ما نلاحظه في هذه الفترة هو
نوع من المضحكات الميكيات، حيث لا
نجد في خطاب الأحزاب تصوّراً ثقافياً لما
بعد الثورة . وما نخشاه هو أن يصل إلى
الحكم بعد الانتخابات شخصيات يسارية
تعتبر أن الفنّ ثوري أو لا يكون فنسقط في
الشكلانية الدعاية والتصويرية الرمزية أو
يصل ذوو الرؤى الإسلامية فيصبح الفنّان
التشكيلي خطاطاً ومستلهماً لأشكال الفنّ

ورؤى مواطنيها، وليكن الهدف هو بلوغ
المواطنة المبدعة أي أن يصبح كل مواطن
مدركاً جمالياً ولم لا باحثاً هو الآخر في
سبيل إبداع هذا الجمال.

المواطن بلذّة الانتماء وحتى يكون لكلّ
منطقة في بلادنا مبدعون يعملون على
إعطائها روحاً جمالية جديدة بفعلهم
في طبيعتها وعمرانها ومعمارها وأفكار



ملاحظات سوسيولوجية : ثورة شباب 14 جانفي 2011

الأخضر نصيري /جامعي، تونس

« إذا الشعب يوما أراد الحياة
فلا بد أن يستجيب القدر »
أبو القاسم الشابي

مقدمة:

بقدر ما يجتهد الباحث، قصد تحقيق الموضوعية داخل الدراسة الاجتماعية، يجد نفسه واقفا تحت تأثير الأوضاع التي يعيشها، فإلى جانب وضعه كمفكر، هو مواطن قبل كل شيء، ولا بد أن يتكون لديه شعور وحس يحركه إلى إدراك واقعه واتخاذ مواقف منه سواء كانت ضمنية أو ظاهرة، سلبية أو إيجابية.

وفي هذا المجال ستعالج مسألة مهمة تتعلق بالأوضاع التي كانت عليها تونس خلال أكثر من عقدين من الزمن، وما آلت إليه اليوم بتأثير ثورة 14 جانفي 2011 التي كشفت بوضوح أنّ المجتمع التونسي كان يمر بفترات عصيبة من تاريخه المعاصر، نتيجة النظام التسلطي (الدكتاتوري). وقد تيقن الأفراد من خلال ممارسته أنّه نظام بلغ

طور الانهيار وأصبح غير متماسك. وتجلّى ذلك في الأسفل الذي بدأ يلوح في صفوف الشباب التونسي الذي أراد التحرر والاندماج من النظام الاستبدادي مقدما أرقى أشكال التحرر (ثورة سلمية) بعدما تأكد أنّ الثورة تستدعي التضحية بالغالي والنفيس. فالأمهات والآباء ضحوا بأبنائهم من أجل فجر جديد وفي سبيل تحرير الوطن.

وقد بدأ الغليان الشعبي على هذا النظام والتمرد عليه يتصاعد شيئا فشيئا متخللا عدة أشكال نضالية راقية (الإضرابات، الاعتصامات، الاحتجاجات، المظاهرات) تقودها فئات شبابية (15-29) سنة، في وقت لم يعد فيه الفاعلون الاجتماعيون يخافون من بطش النظام القائم الذي حكم البلاد أكثر من عقدين (ثلاث وعشرون سنة).

فماهي الأسباب العميقة لاندلاع الثورة التونسية؟

تحديد المنهجية المستخدمة في معالجة هذه الدراسة السوسيولوجية من جهة، و تعريف مفاهيمها الأساسية (الثورة، الشباب، الديمقراطية) من جهة أخرى.

١ - منهجية الدراسة :

بإيجاز شديد، فإنّ المنهج هو السبيل الذي يمكن أن يسلكه الباحث الاجتماعي قصد تحقيق أهداف دراسته العلمية. والمنهج هو مجموع العمليات الذهنية التي يحاول من خلالها علم من العلوم بلوغ الحقائق المرجوة، ويمثل المنهج أيضا أنماطا ملموسة في تنظيم خطوات البحث والسير فيه (2).

ومن بين تقنياته المستخدمة بكثرة في البحوث الميدانية، نذكر مثلا: الاستمارة والمقابلة والملاحظة.

ونظرا لأهمية الملاحظة في الدراسات السوسيولوجية فقد اعتمدتها كتنية أساسية في هذه الدراسة بحكم أنّي عشت أحداث الثورة التونسية من بدايتها إلى نهايتها ملاحظا أهم الأحداث والوقائع ملاحظة مباشرة محاولا فهم الأسباب التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية المساهمة في اندلاع الثورة في تونس، مستعينا في ذلك بتقنية الملاحظة (Observation) في تحليل أسباب اندلاع الثورة التونسية التي حصلت بصفة فجئية. فملاحظة الظواهر بالمشاركة أو دون مشاركة هي جوهر المنهج العلمي، إذ يمكن بفضل المشاهدات التوصل إلى بعض الحقائق الجزئية التي تؤدي بدورها إلى إطلاق «التعميمات» أو بعض القضايا المحققة. ويرتبط هذا بمدى التحكم في طريقة الملاحظة يقول «بوانكريه هنري» (Poin caré Henri) حين يوجّه إلى سائر العلماء هذا النداء «لاحظ ثم لاحظ جيدا» (Regarder et Regarder Bien)(3).

وما هي سماتها ونتائجها؟ وكيف تفاعل الآخر مع أحداث هذه الثورة؟ وما هي طبيعة الحراك السياسي في تونس اليوم بعد مرور ثمانية أشهر على الثورة؟ وما هي خيارات الشعب التونسي في الانتقال إلى الديمقراطية؟

في أواسط السبعينات من القرن الماضي، كان أكثر من ثلثي المجتمعات في العالم يعيش في ظل أنظمة سلطوية. وقد طرأت تغيرات جذرية على الصعد الوطنية وفي الساحة الدولية أدّت جميعها إلى انحسار هذه الأنظمة أو سقوطها أو انهيارها بفعل حركات شعبية داخلية في وقت غدت فيه الديمقراطية هي المقياس الجوهري والحقيقي للشرعية السياسية في عصرنا الراهن(1).

ولذلك أتصور أنّ أفضل طريقة للانتقال إلى الديمقراطية تكون عبر التشكيك الإرادي أو شبه الإرادي لنظام السلطة المطلقة الفردية فستطيع أن نضع، رويدا رويدا، مكان الآلة القديمة للسلطة المطلقة آليات تعمل على إعادة إنتاج وتكرير سلطات الدولة الأساسية التنفيذية والتشريعية والقضائية بصورة مستقلة ومتوازنة، تساعد على تجديد الأحزاب والتيارات الفكرية في سبيل الانتقال التدريجي إلى نظام جليد، دون الوقوع في الحروب الأهلية أو الخارجية، مع ما يتضمن ذلك من مخاطر الفوضى والدمار والتبعية والسقوط تحت الوصاية الأجنبية.

ويمكن في هذا المجال الارتكاز على ثورة 14 جانفي 2011 السلمية، كمثال في تحقيق التحرر من الظلم والاستبداد في العالم العربي دون الاستجداد بالآخر.

وقبل الشروع في تحليل أحداث ووقائع ثورة 14 جانفي 2011 وآفاقها، ألاحظ أولا أهمية

تعبّر به عن الجماهير لإعادة صنع المستقبل، تقاس بمدى ما يمكن أن توفره لهذه الجماهير من قدرة على فرض إرادتها على الحياة والثورة تقدم... إن التقدم هو غاية الثورة. والتخلف المادي والاجتماعي هو المفجر الحقيقي لإرادة التغيير والانتقال بكل قوة وتصميم، مما كان قائما بالفعل إلى ما ينبغي أن يقوم بالأمل.

وتبرز في هذا السياق أنّ الثورة السياسية ليست عملاً يقوم به فرد أو مجموعة من الأفراد أو حتى نخبة سياسية منظمة. فالأفراد المتميزون يقودون الثورة ولا يصنعونها. والثوريون المحترفون، بحسب رأي لينين، يشكلون طليعة الثورة لا جماعة الثورة. فلا تسمى الثورة السياسية ثورة ما لم تكن عملاً جماعياً واسعاً يعبر عن التزام واسع من جهة المحكومين بتغيير سياسي كبير. فالثورة السياسية لا تكون ثورة من دون اختزان تاريخي، على مدى جيل أو أجيال، لأسباب ودوافع وتطلعات يشعر بها المحكومون على نطاق عريض، في حالة قطيعة وتناقض مع حكاهم. إنّ الثورة السياسية الحقة لا تنطلق من فوق ولا تنطلق من تحت بل من قلب المجتمع (7). ولذلك فإنّ الثورة الاجتماعية ليست فقط مجرد تغيير للطبقة السياسية، أو تغيير للاتجاه العام للبلد بل هي بمثابة انقلاب جذري في العلاقات الاجتماعية (8).

2 - مفهوم الشباب :

يمثل الشباب فئة اجتماعية ومرحلة عمرية هامة. وتمتد فترة الشباب من بداية البلوغ أي من سن (12 - 13) سنة إلى الثلاثين (9). ويمكن في هذا الإطار تصنيف مرحلة الشباب إلى طورين: المرحلة الأولى: مرحلة الشباب المبكرة، ما بين (13-20) سنة (10).

أما «مارسال» (Marcel Mouss) فيرى « أن مبدأ أو غاية علم الاجتماع هو رؤية المجموعة بشكل كامل وممارستها بصورة شاملة (4).

ولذلك فإنّ الدراسة العلمية للمجتمع تستدعي ملاحظة ما هو كائن بالفعل أو ما هو قائم هنا والآن «Là et maintenant» إضافة إلى أهمية فهم الواقع الاجتماعي وراء الكلمات التي نحبّه.

II - تحديد الجهاز المفاهيمي لهذه الدراسة :

1 - مفهوم الثورة :

في اللغة - ثار الشيء ثورا وثوروا وثورنا وتثور: هاج... وثور الغضب: حدثه. والثائر: الغضبان (5). والثورة هي الهيجان، قال الشابي ليت لي قوة العواصف يا شعبي فالتقي إليك ثورة نفسي (6).

ويرى بعض الباحثين أنّ الثورة يجب أن تكون فردية داخلية قبل أن تصير قومية صمومية: ثورة في الأفكار، ثورة في المبادئ، ثورة في الاحتياجات، ثورة في المطالب، ثورة في كيفية المعيشة.

إنّ الثورة هي عمل شعبي وتقدمي. إنها حركة شعب بأسره يستجمع قواه ليقوم باقتحام عتيد لكل العوائق والموانع التي تعترض طريق حياته كما يتصورها وكما يريدّها.

من هنا فإنّ العمل الثوري الصادق لا يمكن أن يكمل بغير سمتين أساسيتين أولاهما: شعبيته وثانيتهما: تقدميته.

فالثورة إذن ليست عمل فرد وإلا كانت انفعالا شخصيا يالسا ضد مجتمع بأكمله. والثورة ليست عمل فئة واحدة وإلا كانت تصادما مع الأغلبية، وإنّما قيم الثورة الحقيقية بمدى شعبيتها، ومدى ما

العمر حيوية وطاقة في حياة الإنسان، فهي مرحلة تلي مرحلة الطفولة التي يكون فيها الطفل عالة على أسرته لفترة طويلة، كما أنها فترة تسبق مرحلة الكهولة أو الشيخوخة حيث يبدأ الجسم في الوهن والضعف ويصبح أكثر عرضة للأمراض والمشكلات الصحية المعروفة باسم أمراض الشيخوخة، ويكون الإنسان في هذه المرحلة مشغولاً بنفسه أكثر من انشغاله بالهجوم الاجتماعية العامة.

وعموماً، فإنّ مرحلة الشباب تتميز بتحولات جذرية متمثلة في الحركة والتغير والميل إلى التجربة والرغبة في تأكيد الذات، وهي فترة غالباً ما يلازمها الاضطراب وعدم الاستقرار بالإضافة إلى التوتر والقلق الوجداني، لذلك يسمّى الشباب دائماً، من خلال أفكارهم ومواقفهم وتصرفاتهم، إلى تجسيد استقلالية عن الكهول والأسرة والمجتمع.

كما يبذلون في هذه المرحلة إلى إقامة علاقات متينة مع أقرانهم، تمكنهم من التعبير عن اهتماماتهم وشواغلهم بحرية، مما يضمن تواصلًا تلقائياً، فيصبح الشباب أكثر استعداداً للحوار مع شباب مثلهم تتوفر لديهم صفات متشابهة لمجملهم في وضعية استعداد لتقبل النصائح والمعلومات منهم، بحيث يكون هناك تفاعل متبادل. مع الإشارة إلى أنّ فئة الشباب في تونس التي يتراوح عمرها ما بين (15 - 29) سنة بلغت (29.5 %) من المجموع العام لسكان تونس 9910872 نسمة سنة 2004 (11).

3- مفهوم الديمقراطية: «الديمقراطية الحقيقية هي التي يشترك فيها قطاع متميز من المجتمع في اتخاذ القرارات، ووضع السياسات، وتنفيذ الأحكام» (الديمقراطية التشاركية) (12).

إذن إنّ الفكرة الجوهرية في الديمقراطية بسيطة

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة الشباب المتأخرة، وهي سن ما بعد العشرين إلى ما قبل الثلاثين سنة. أما بعض الصفات والخصائص النفسية والاجتماعية المميزة لكل مرحلة، فيمكن اختصارها كما يلي:

أ - مرحلة الشباب المبكرة (13-20 سنة):

- الرغبة في الاستقلال في مستوى التفكير وتكوين رأي خاص في كل موضوع.

- الشعور بحقوق الجماعة وضرورة أداء الواجب نحوها وتدعيم مركزه فيها.

- الميل إلى جماعة الأقران فمن يتمتعون بنفس الميول والرغبات ولهم نفس المشاكل.

- البحث عن المثل العليا والقيم الأخلاقية والإقتداء بنماذج لعل من أهمها المدرسين وأبطال السينما والرياضيين.

- حب التجربة والمخاطرة والعنف وحب الظهور والأناقة.

ب - مرحلة الشباب المتأخرة (20-30 سنة):

- الميل إلى تكوين جماعات على نطاق واسع.

- بداية اكتمال القدرات العقلية.

- الاهتمام بالأمور السياسية والاجتماعية.

- الميل إلى التخصص في الدراسة وغو الثقة بالنفس وتحمل المسؤولية.

فالشباب إذن ظاهرة اجتماعية تشير إلى مرحلة من العمر تعقب مرحلة المراهقة وتبدو خلالها علامات النضج الاجتماعي والنفس والبيولوجي واضحة. وهذه المرحلة تعتبر من أفضل مراحل

بالقوة، وحدد يوم 8 نوفمبر 1987 كأجل أقصى لتنفيذ الخطوة.

وقد اختار بن علي تحمل المسؤولية التاريخية والدستورية في إنقاذ الدولة التونسية وقطع الطريق أمام الأصوليين قبل فوات الأوان. ففي 7 نوفمبر 1987، وضع زين العابدين بن علي حدا لحكم الحبيب بورقيبة العاجز كليا، بحكم الأمراض والشيخوخة، عن إدارة شؤون الدولة، فضلا عما تتطلبه الظرفية الصعبة التي يمر بها البلاد آنذاك من استعداد ذهني وبديني كامل، فقد بورقيبة منذ أواسط السبعينات (14).

وعندما تم التغيير في تونس يوم 7 نوفمبر 1987 كنت حيث أدرس في السنة الخامسة بالتعليم الثانوي بالمعهد الثانوي بسبيدي بوزيد وقد فرحتنا كتلاميذ بهذا التحول الذي كنا نحلم به كثيرا وفرحتنا ارتبطت بمدى الوعود التي وردت في خطبه التغيير المؤرخ بتاريخ 7/11/1987. حيث قال: «المجتمع في مباشرة مسؤوليتنا، في جو من الثقة والأمن والأطمئنان على كل أبناء تونسنا العزيزة، فلا مكان للحقد والبغضاء والكراهية. إن استقلال بلادنا وسلامة ترابنا ومناعة وطننا وتقدم شعبنا هي مسؤولية كل التونسيين وحسب الوطن والذود عنه والرفع من شأنه واجب مقدس على كل مواطن... إن شعبنا بلغ من الوعي والنضج ما يسمح لكل أبنائه وفتاته بالمشاركة البناءة في تصريف شؤونها في ظل نظام جمهوري يولي المؤسسات مكانتها ويوفر أسباب الديمقراطية المسؤولة وعلى أساس سيادة الشعب كما نص عليها الدستور... فلا مجال في عصرنا إلى رئاسة مدى الحياة وخلافة آلية لا دخل فيها للشعب، فشعبنا جدير بحياة سياسية متطورة تعتمد بحق تعددية الأحزاب السياسية والتنظيمات الشعبية. وستحرص على

جدا، فهي تعني أن يتولى الشعب حكم نفسه بنفسه تحت مظلة المساواة السياسية، لا أن يكون الناس «رعية» يتولى حكمهم قادة وزعماء لم يصلوا إلى الحكم بأسلوب الاختيار أو الانتخاب من جانب الأفراد، ولا يخضعوا بالتالي للمساءلة من جانب الشعب عما يفعلون(13).

و إذا كانت الديمقراطية تتيح لجميع الأفراد البالغين الحق في العمل السياسي فإن الدول ذات الأنظمة الشمولية أو التسلطية تنكر مثل هذه الحقوق على مواطنيها أو تحد منها إلى درجة كبيرة. وفي هذه الدول تعطى الأولوية لاحتياجات الدولة أو النظام الحاكم، و مصالح المواطنين تأتي في مواقع أخرى من سلم الأولويات.

III - الأسباب العميقة لاندلاع الثورة الشعبية :

1 - التناقضات بين القول والتمارس:

إذا عدنا إلى تمحيص تاريخ تونس المعاصر وجدنا أن الحبيب بورقيبة كان متعلقا بصفة دائمة بالاتصال المباشر بالشعب، سواء أثناء الحركة الوطنية أو بعد الاستقلال، غير أن شيخوخته وأمراضه وكثرة «الحجاب» جعلته يبتعد يوما إثر آخر عن رغبات الشعب وتطلعاته المتحوّلة، وأصبحت الأجهزة الردعية هي الرابط الوحيد بين الدولة والمجتمع.

في هذه الظرفية جاء تعيين زين العابدين بن علي وزيرا للداخلية والبعيد عن الكتل المتصارعة وعن الأضواء، وزيرا أول في 2 أكتوبر 1987، فكان لا بد من الحسم السريع والقطع مع التردد ومع الحلول الترقيعية، حتى فسخ المجال للأصوليين المترصنين للانقضاض على الحكم بواسطة جهازهم السري، الذي أعد خطة عسكرية لتغيير نظام الحكم

إعطاء القانون حرمة، فلا مجال للظلم والقهر، كما سنحرص على إعطاء الدولة هيبتها فلا مكان للفوضى والتسيب ولا سبيل لاستغلال النفوذ أو التساهل في أموال المجموعة ومكاسبها. إنه عهد جديد نفتحه معا على بركة الله، بجهد، وعزم، وهو عهد الكد والبذل يليهما علينا حبنا للوطن ونداء الواجب» (15).

لكن هذه العبارات الفضفاضة كانت متناقضة مع الممارسات، حيث بدأت شيئا فشيئا في الارتداد وتجهل ذلك أكثر منذ انتخابات 1989 حيث كان الحكم منفردا والأحزاب في صف المعارضة كان البعض منها مجرد أحزاب تزيينية (Décor) موالية للنظام. أما بقية الأحزاب المعارضة بصفة فعلية فتم إقصاؤها من الساحة السياسية (الحزب الديمقراطي التقدمي والحزب الشيوعي الثوري وحركة النهضة) وبذلك لم تكن هناك حركة اجتماعية قوية تكون معارضة للنظام القائم، وهذا الأمر جعله إقصاء في البلاد كما يريد فانتشر في العلنية الحاكمة الظلم والمحسوبية والرشوة (عائلة الرئيس وأصحابه وأقربائه) والاستيلاء على الأموال العمومية وتحويلها إلى بنوك أجنبية (سويسرا، فرنسا، مالطا، دبي... إلخ). يقول في هذا المجال محمد عبد الباقي الهرماسي «... إن الحكم لا يستقيم دون أن تقوم الأحزاب السياسية بدورها كما ينبغي، ودون أن تكون المنظمة النقابية قوية» (16).

كما تمكن بن علي من إغراء بعض الجامعيين الفاعلين في الساحة بمناصب مهمة في صلب الحكومة: من معارض للنظام إلى مساند له ومدافعا بقوة على ممارساته الدكتاتورية. وهذا الأمر ساعده كثيرا على الاستمرار في الاعتماد على «نظام أحادي» خيب آمال الشعب التونسي بعدما فرح بتولية الحكم سنة 1987، نظرا لتعطشه للإصلاح ولكن سرعان ما أصاب بن

علي الغرور والنظرة الضيقة المحدودة، فلم ير ولم يسمع إلا من خلال بطاقة السوء والشر التي صورت له أنه ظل الله على الأرض وأنه صاحب الدولة يتصرف فيها كما يشاء وتكر لحقوق الشعب واعتبر من يتحدث عن الحرية والعدالة أعداء له وللوطن أيضا وترك الفساد يتخر البلاد خلال أكثر من عقدين (ثلاث وعشرون سنة) إلى أن تمت تنحيته في ثلاثة وعشرين يوما، عندما قرر الشعب التونسي أن يضع حدا لممارسات هذا النظام.

ففي ثلاثة أسابيع ونصف الأسبوع زلزلت تونس والعالم العربي، حيث أفضت إلى القضاء على نظام سياسي استبدادي من أعنى الأنظمة البولسية في العالم.

وقد انطلقت الثورة الشعبية التونسية الكبرى يوم 17 ديسمبر 2010 بإحراق بائع خضروات وغلغل متجول يدعى محمد البوعزيزي نفسه في سيدي بوزيد ~~بإشعال~~ المظاهرات الإدارية له، وسيدي بوزيد من ~~بإشعال~~ المناطق للداخلية المهمة نسياء، وبلغت الثورة أوجها يوم 14 جانفي 2011 بخروج الرئيس زين العابدين بن علي من البلاد وحصوله على حق اللجوء السياسي في الملكة العربية السعودية، وهو ثاني رئيس لتونس بعد الاستقلال.

2 - البوادر الأولى للثورة التونسية :

كما لاشك فيه أن الشعب التونسي قد عاش فترة هامة من تاريخه المعاصر تميزت بحكم استبدادي منذ تولي «زين العابدين بن علي» مقاليد الحكم في تونس 1987، وظل الشعب التونسي منذ ذلك التاريخ إلى 14 جانفي 2011 لا يملك ولو جزءا بسيطا من الحرية في أي مظهر من مظاهرها. فالسياسة المتبعة هي مصادرة الحريات العامة واستخدام القوة لتكريم الأفواه.

بائع خضر حرقاً أمام محافظة (ولاية) سيدي بوزيد بعد أن صادر الأمن عرينه، التي كانت مصدر دخله الوحيد. وله الفضل في اندلاع الثورة وبذلك تمكن محمد البوعزيزي من كتابة صفحة جديدة في تاريخ تونس الحديث.

وكان منطلق هذه الثورة إذن الفقر والتمهيش، مقابل انتشار ظاهرة الرشوة والفساد والمحسوبية وقمع الكلمة الصادقة لعدد المعارضين للنظام الحاكم باضطهادهم وتعذيبهم وحبسهم بسبب كلمات معدودة أو بسبب انتماهم إلى هذا الحزب أو ذاك.

والثورة في تونس كانت منطلقاتها في البداية مطالب اجتماعية ثم سرعان ما تحولت في ما بعد إلى مطالب سياسية (الحرية الكرامة العدالة الاجتماعية). وبعدما نجح نظام بن علي في ترقيق الشعب وتفقيره، في ظل غياب الديمقراطية الحقيقية (انعدام الحوار، ارتداد خفي في عودته المهمة للشعب في وسائل الإعلام) فكانت نتيجة هذا الأسلوب الاستبدادي المزيد من تردّي أوضاع الشباب نتيجة حرمان الجهات الداخلية من خيارات البلاد حيث كان توزيع الثورة بشكل غير عادل. وبذلك كانت التنمية صورية في هذه الجهات الداخلية.

وهذا ساهم في ارتفاع عدد المهاجرين بطرق غير شرعية (الهجرة السرية) الذي تزايد شيئاً فشيئاً باتجاه أوروبا وخصوصاً باتجاه إيطاليا وفرنسا فبعد الثورة مباشرة: 5 آلاف «حارق» إلى أوروبا في مدى قصير جداً (5 أيام فقط).

وهذا يبرز مدى تقاعس النظام في الاهتمام الحقيقي بالمسألة التنموية في البلاد التي تساهم في الارتقاء بالمجتمع إلى ما هو أفضل وإلى ما تسمو

ويبدو أنّ بوادر الثورة التونسية تعود إلى سنة 2008 أي انطلاقاً من احتجاجات سكان حوض المناجم بالتلوي سنة 2008. وجوبت هذه الاحتجاجات بالعنف الشديد من قبل السلطة، فقتل آنذاك 3 شهداء في تلك الأحداث. ونذكر هنا بهذه الحركة الاحتجاجية العارمة التي تمت في منطقة مناجم الفسفاط بالجنتوب التونسي، حيث اتسمت بتحول نوعي في التظاهر (اعتصامات ليلاً ونهاراً، وتعطيل تصدير الفسفاط إلى الخارج...) والتملل والغليان الشعبي في بن قردان قبل ثورة 14 جانفي 2011 بسبب تردّي الوضع الاجتماعي والاقتصادي بالنسبة إلى سكان هذه المنطقة: ارتفاع الأسعار لتغطية العجز في ميزانية الدولة المنهوبة.

وفي نهاية 2010 وبداية 2011 انفجر المكبوت دفعة واحدة وبدأت التحركات التي استمرت 23 يوماً. واتسمت الاحتجاجات بالتصاعد التدريجي يوماً بعد يوم وعمت الثورة جميع أرجاء البلاد وزادت هذه الاحتجاجات اشتياعاً عندما يقين الشعب أنّ الرئيس بن علي قد استخلف في وجه المحتجين القوة والقتل المتعمد وذلك باستخدام القناصة- سفك الدماء، وقتل الأنفس- وكلما ازداد تعسف السلطة في تونس قابله مقاومة صلبة من قبل الشعب.

وكانت الجهات الأولى التي انطلقت منها التحركات الشبابية وقتل فيها عديد الشهداء و الجرحى، سيدي بوزيد (الشرارة الأولى للثورة)، الرقاب، منزل بوزيان، القصرين، ثم عمت مختلف جهات البلاد من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب وكان المحرك الرئيسي لهذه الثورة شاب تونسي (محمد البوعزيزي ستة وعشرون سنة) أصيل ولاية سيدي بوزيد وهو يشتغل بائع خضر كان شرارة الثورة. فالثورة الشعبية فجرها انتحار

لا يمكن تجاوزها والتساهل في أمرها. لكن هيئات فقد تبين إلى الشباب التونسي أنه لا مفر من الحسم والقطع النهائي مع النظام القائم مهما كانت غطرسته وقوته الأمنية.

3- التنمية المزعومة:

في فترة حكم زين العابدين بن علي (1987-2011) فقد شهد الاقتصاد نموا هلت له ولغاية في نفس يعقوب المنظمات الدولية الدائرة في فلك الامبريالية العالمية مثل صندوق النقد الدولي أو البنك الدولي للإنشاء والتعمير أو متندى دافوس... لكن ذلك النمو كان أساسا لصالح نسبة محدودة من السكان وبعض المناطق الساحلية (في أواخر عهدين علي: 8%) من السكان يملكون (80%) من ثروات البلاد.

ففي المجال الاقتصادي: كانت البطالة وخاصة بطالة الشباب الشهادات العليا حديث الناس وشغلهم الشاغل. وقد بلغت نسبة بطالة خريجي التعليم العالي عام (2009: 44.9%) أما البطالة بصفة عامة، فكانت لا تقل عن (20%) من السكان النشطين (17).

وأصبح التعليم بالنسبة إلى الكثير من العائلات التونسية نقمة لا نعمة، فبعد أن كان في زمن بورقيبة وسيلة للترقي الاجتماعي أصبح الآن عبءا ثقيلا على الأسر التونسية وخاصة منها محدودة الدخل بسبب بطالة الآلاف المولفة من الخريجين الجامعيين. وقد غذى أولئك العاطلون عن العمل النقمة على نظام بن علي في كامل أرجاء البلاد نظرا إلى وجود مؤسسات جامعية في أغلب المدن التونسية.

ولعل أكبر ثغرات السياسة الاقتصادية لنظام

إليه الجماهير الشعبية من تحقيق الحرية والعدالة والمساواة.

فكانت الاضطرابات ردا على فترة اضطهاد عنيفة لم يسبق لها مثيل، دامت 23 سنة بلا انقطاع وتمكن خلالها بن علي وزجته وإخوته وأصحابه من نهب أموال طائلة (تجاوزت 17 ألف مليار دولار) من تونس وتحويلها إلى بنوك سويسرية ومالطية وفرنسية وكندية... الخ.

وقد تميزت فترة حكم بن علي بالرعب والخوف من المصير الذي أصبح مجهولا بالنسبة إلى الشعب.

فكانت هناك إذن حالة احتقان شديد في صفوف مختلف فئات الشعب. ومن خلال «الفايسبوك» تفجر البركان الجماهيري لكشف حقيقة الدكتاتور الذي خدع شعبه طيلة 23 سنة. كما ولد «الفايسبوك» شعبا ثائرا بعدما أحس بأنه شعب مظلوم بصفة خاصة، فتنطع إلى ثورة شعبية لم تكن في حسابان النخب المثقفة التي تؤيل إلى تنبأ بحدوث ثورة في تونس، بل إلى رغبتهم كانت متمثلة في أهمية أن يحدث تغيير عن طريق حاكم مستير لا عن طريق حاكم مستبد.

وتميز النظام السياسي في تونس، في أكثر الأحيان، بالميل إلى قمع المعارضة أو حتى استئصالها وبالتطرف والتصدي لاية محاولة تستهدف تعديل النظام أو المساس بالقيادات السياسية القائمة. وتصدق هذه المقولة على كثير من الأنظمة السياسية الراهنة القائمة الآن وأغلبها في أقطار العالم الثالث أو النامي، سواء أكانت البنية السياسية فيها جمهورية أو ملكية، كما تنطبق هذه الصفة على كثير من الأنظمة التي تسمح بإجراء الانتخابات على مختلف المستويات الوطنية والمحلية، لكنها تضع خطوطا حمراء تتصل بسلامة النظام القائم

وخلق بن علي طوال حكمه نظاما بوليسيا صارما. وحول تونس إلى ما يشبه السجن الكبير. وكان يراقب بصفته خبيراً في المخابرات كل كبيرة وصغيرة، ويباهي بذلك. والغريب أنه ظل دائما يدعي أن نظامه هو نظام الديمقراطية وحقوق الإنسان. في حين أنه توخى خلال فترة حكمه أسلوبا شموليا وتسليطيا من شأنه إجهاد أي تقدم يقود إلى تحقيق شروط التحول الديمقراطي، بما يحول دون نمو شروط عملية التحول الديمقراطي.

وقد أصبحت كلمة «حاكم» تعني في عهد هذا الرئيس في لغة التخاطب اليومي للتونسيين «شرطي» نظرا إلى تحول الشرطي إلى الفاتق الناطق المسلط على البلاد والعباد.

بحكم بن علي البلاد بواسطة حزب «التجمع الدستوري الديمقراطي» وريث الحزب الحر الدستوري الجديد الذي قاد الحركة الوطنية التونسية ضد الاستعمار الفرنسي، وقد حول بن علي بداية من 1988 هذا الحزب المجيد من حزب مناضلين إلى حزب «مخبرين ومرتشين باستثناء أقلية». واستطاع بن علي أن يجذب إلى صفه نخبة من نخيرة مثقفي البلاد وخبرائه.

ورغم تعهد بن علي في «بيان 7 نوفمبر» بقطعه مع الرئاسة مدى الحياة التي فرضها بورقيبة عام 1975، إلا أنه لم يتووع عن تغيير الدستور عديد المرات لصالحه وعن تزوير الانتخابات الرئاسية تزويرا جعل تونس محل تندر في الخارج (النجاح بنسبة تتجاوز دائما 90%) : انتخابات (1989 - 1994 - 1999 - 2004 - 2009) (19).

ولقي نظام بن علي مساندة قوية من العالم الغربي وخاصة من فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية ومن إسرائيل لأنه فتح البلاد على

بن علي هي تهيش المناطق الداخلية، فالنمو الاقتصادي الذي تم في زمنه لم يعد بالقائدة إلا على بعض المناطق الساحلية، أما دواخل البلاد وهي مناطق قارية غير محظوظة بطبيعتها فظلت «أضيع من الأيتام في مائدة «النام».

ومن النتائج الاقتصادية الوخيمة التي كانت متبعة آنذاك تآكل الطبقة الوسطى، فأغلب شرائحها تضررت بسبب ارتفاع الأسعار وبفعل المديونية التي كانت تتخبط فيها أغلب عناصرها (85% = 2009) من التونسيين. وأغلبهم من هذه الطبقة (المحامون، المعلمون، أساتذة التعليم الثانوي، كانوا مدينتين، ومن بينهم 73.3%) لدى البنوك). كما أن أصحاب المؤسسات الحرفية وصغار المؤسسات الصناعية العصرية، أصبحوا يعانون مزاحمة شديدة بسبب الفيض الهائل من البضائع الرخيصة الثمن التي توردتها العائلة المالكة من ليبيا والجزائر وآسيا ولا تدفع أية ضريبة جمركية (أسواق المنصف باي) بتونس العاصمة وبين قردان بالجنوب التونسي والجم بالوسط الشرقي التونسي) (18).

وقد أصبحت الرشوة صناعة ثقيلة في البلاد، وتحول أفراد معينون شغلوا مراكز حساسة في أجهزة الدولة (الأمن، القضاء، الجمارك، الإدارة...) إلى أصحاب مليارات. وفي سنوات معدودة أصبحت تونس تعيش أزمة أخلاقية حادة جعلت الكثير من الناس يفقدون ثقتهم في قيم الخير والعدل والعلم والكفاءة وحب الوطن...

ويعود سقوط نظام بن علي إلى ما فرضه على البلاد منذ السنوات الأولى لحكمه من استبداد سياسي رهيب مبرمج رغم أنه وعد الشعب التونسي في «بيان 7 نوفمبر 1987» بإرساء الديمقراطية، وقد توسمت فيه كل المعارضة التونسية الحرة وتسرعت، فساندته مساندة مطلقة في السنوات الأولى من حكمه.

الثالثة برئاسة الباجي قائد السبسي الذي كون حكومة تصريف أعمال ووزراء تكنوقراط والنزيم بقطيعة تامة مع العهد القديم (فترة حكم بن علي) كما استجابت الحكومة للمطالب الرئيسية للشباب. وهذه الحكومة تنتهي مهامها حين يتم انتخاب المجلس التأسيسي الذي كان مقررا ليوم 24 جويلية 2011، إلا أنّ هيئة الانتخابات المستقلة رأت أنّ هذا الموعد غير كاف لإجراء انتخابات شفافة ونزيهة في هذا التاريخ فقررت موعدا جديدا للانتخابات هو يوم 23 أكتوبر 2011.

IV- الثورة التونسية : السمات والنتائج :

● مثلت الثورة التونسية إبداعا خالصا صنعها شعبها الأعزل بتحركات جماهيرية وتمكنت من تحقيق أهداف لم تكن متوقعة من قبل ولذلك يمكن القول إنّ الثورة التونسية تميزت بطابع عفوي، إذ لم يتوكل أحد على حيلها لا داخل تونس ولا خارجها.

● تحرك الشباب كان في البداية تحركا غريبا عن تقاليد التحركات المألوفة فنحن نعرف أنّ المسيرات والاحتجاجات كانت تحدث حسب العادة في النهار وليس في الليل في حين قبل الثورة كانت جل التحركات تنطلق في الليل أي بعد صلاة العشاء مما دفع بشير التكري (وزير التعليم العالي والبحث العلمي في حكومة بن علي)، وفي ذروة التحركات الشبابية السلمية، إلى القول «إنّ هذه التصرفات هي تصرفات أناس جبناء فلماذا لا يحتجون في النهار بدلا من الليل؟».

● الثورة كانت عفوية وغير مؤطرة في البداية واندلاعها كان على أساس الحرية والكرامة، اتسمت بطابعها شبه العفوي، إذ لم يوظر انطلاقها أي حزب أو أية نقابة أو أية جمعية، فهي ثورة بدون قيادة سياسية.

مصراعها لبضائعهم ورؤوس أموالهم ولأنه منع الهجرة السرية إلى أوروبا وقمع الحركة الإسلامية بكل قسوة. وإدارته للأزمة التي فجرها محمد البوعزيزي بإحراق نفسه في لحظة يأس عارمة، كانت غريبة ومتعجرفة واستعماله لغة التهديد عوض لغة التهذبة، التسرع الغريب في إطلاق الرصاص الحي على المتظاهرين العزل، الركون إلى المسرحيات السخيفة لامتصاص غضب الجماهير مثل التخفيض في أثمان بعض المواد الغذائية أو تنظيم مظاهرات تأييد أو الوعد بإرساء الديمقراطية دون قيد أو شرط في البلاد.

4- إشكالية تشكيل الحكومة بعد ثورة 14 جانفي:

بعد ثورة 14 جانفي 2011 وتحديد يوم 17 جانفي تم تشكيل الحكومة الانتقالية وسميت بحكومة الوحدة الوطنية برئاسة محمد الغنوشي، لكن سرعان ما انهارت هذه الحكومة فجاءه الضغط الشعبي الذي اتخذ شكل الاعتصامات المدرسية والغبيرة العدد، فتم تشكيل حكومة أخرى سميت بالحكومة المؤقتة لكن الاحتجاجات تواصلت من قبل الشعب وعدم رضاهم بهذه الحكومة الثانية التي كانت مرتبكة في الأداء وغير قادرة على تحقيق مطالب الشعب الناثر وبلغت ذروتها (الاحتجاجات) يوم 20 فيفري 2011 المطالبة باستقالة الغنوشي وحكومته وحل التجمع الدستوري الديمقراطي ومجلسي البرلمان والمستشارين والغاء إدارة أمن الدولة (السرية) والعفو العام عن المساجين من ضمنهم مساجين الرأي و الاعتراف بالأحزاب المحظورة وبذلك فسح المجال للعديد السياسية في البلاد. و ضرورة انتخاب المجلس الوطني التأسيسي 2011 وصياغة دستور جديد للبلاد.

وفي يوم 7 مارس 2011 تم تأليف الحكومة

● ثورة عصرية ولم تكن ثورة تقليدية إذ لم تكن المطالب اجتماعية صرفة وإنما كانت أيضا سياسية. وليس الهدف من هذه الثورة حسب تصريحات الشباب الناصر لتحقيق العيش فقط ، وإنما المطالبة بالحرية والكرامة والحد من التبعية للخارج .

● فرادتها التاريخية، إذ استطاع الشعب التونسي ولأول مرة منذ أن دخل مسرح التاريخ قبل ثلاثة آلاف عام أن يطيح بالاعتماد على نفسه بأعلى هرم السلطة السياسية في البلاد .

● طابعها السلمي، إذ دامت أقل من أربعة أسابيع، وقد انطلقت المظاهرات السلمية من سيدي بوزيد بوسط البلاد، ثم عمت كل الجهات. وكانت حصيلة الثورة قرابة 268 شهيدا وأكثر من 500 جريح، وقدمت ولاية القصرين أعلى نسبة من الشهداء، إذ تحول فيها القمع إلى مذبحة حقيقية. و سقط عديد الشهداء في هذه الحركة التحررية ينسب بأن كل تغيير يستدعي تضحيات بطولية من الشباب.

● الشمولية إذ شاركت فيها كل الشرائع الشعبية والوسطى للمجتمع، وساهمت فيها كل جهات البلاد، يقول المؤرخ التونسي الهادي التيمومي: «وهي أكبر انتفاضة شعبية منذ انتفاضة 1864 ضد نظام الملوك الحسينيين العثمانيين» (20).

- اقتصر الثورة على مطلب عام جدا هو الديمقراطية وذلك عندما وقع تسييسها في منتصف الطريق. وقد سببها وأطرها المحامون والقضاة والأساتذة والطلبة وخاصة نقابيو الهياكل الوسطى والسفلى للاتحاد العام التونسي للشغل. ولم ترفع هذه الثورة شعارات دينية أو شعارات قومية عروية أو شعارات مناهضة للرأسمالية أو للإمبريالية أو الصهيونية.

● الطابع غير الحزبي للمجموع التي أطلقت هذه الثورة، إذ كان الدافع البارز الذي حركها دافع اقتصادي (التشغيل) وسياسي (الحرية والكرامة).

● مساندة الهياكل القاعدية للاتحاد العام التونسي للشغل التحركات الشبابية وتبني مطالبهم.

● مساندة المحامين والأحزاب السياسية المعارضة فعليا لسياسة بن علي والمجتمع المدني.

● مساندة الكبار للتحركات الشبابية.

● الفاييبوك (Face book) قام بدور متميز في الثورة وهذا يعكس مدى أهمية وعي الشباب المتعلم في استخدام المواقع الاجتماعية في تبليغ الرسائل. وكان مرتكز هذه الثورة إذن الإرساليات القصيرة إلى الفضائيات ومن أبرزها قناة الجزيرة، وتغطيتها شبه الكاملة لمختلف احتجاجات الشباب التونسي.

والمواقع الاجتماعية مثل «الفاييبوك» و«تويتر» شيئا فشيئا في ترويج أخبار الثورة وصور الشهداء والجرحى وتأجيج حماس النازحين. وتعد تونس من أولى الدول العربية في مجال الاستعمال المكثف للمواقع الاجتماعية (قرابة المليون مشترك في الفيسبوك بالنسبة إلى 10 عشرة ملايين ونصف المليون ساكن).

● دور المؤسسة العسكرية كان دورا إيجابيا في التحامها بالشعب رافضة استخدام العنف ضده. وعملت بعزيمة على استتباب الأمن رغم محدودية عددها إذ سعى بن علي إلى تهيمشها وإضعافها، مقابل تقويته لجهازه الأمني.

● المواجهة بين الشباب وقوات الأمن كانت مواجهة غير متكافئة (شباب واجه الأمن بصدور عارية).

- من أسباب نجاح الثورة 14 جانفي -2011 علاوة على شجاعة الشعب التونسي- تجانسه عرقيا ودينيا ولغويا وغياب البعد القبلي في هذه الثورة وانفتاح الشعب التونسي على ثقافة الآخر ومناصرتها للديمقراطية ولحقوق الإنسان (ثورة 1789مثالا).

- تعتبر ثورة تونس المطالبة بالديمقراطية ريادية في العالم العربي، إذ كسرت جدار الخوف من الطغاة وفتحت طريق الحرية والدخول في التاريخ من جديد أمام كل العرب. وأصبح الشعاران اللذان ابتدعهما نوار تونس «dégage» و«الشعب يريد إسقاط النظام»، يترددان في أغلب شوارع المدن العربية وقراها من المحيط إلى الخليج.

ي حسب البعض فإن كلمة أرحل (dégage) أطلقت على الشاب محمد البوعزيزي ومن ثم أصبحت كلمة متداولة لدى العامة والخاصة في تونس **بصفة خاصة** وفي المجتمعات العربية بصفة عامة.

وقد كشفت الثورة التونسية أنّ السلطة الحاكمة في تونس كانت عبارة عن عصابة بارعة (مجموعة من اللصوص) في سرقة خيرات البلاد ونشر الفساد والرشوة.

- توصل لجنة تقصي الحقائق بعد الثورة إلى أنّ قصر إقامة بن علي بسيدي بوسعيد كان مكانا مليئا بأموال ضخمة جدا إضافة إلى كميات هائلة من الذهب والجواهر النفيسة والخمور والمخدرات والوثائق المزورة (التدليس). ووقع اكتشاف هذه الأشياء بعد شهر من الثورة، و الحكايات الغريبة في هذا المجال كثيرة جدا.

- افتقار المعارضة السياسية التونسية إلى شخصيات كاريزمية لها تجربة سياسية أو ثقافية

● زرع بذور الوعي الوطني بين الشباب التونسي شيئا فشيئا إلى أن أصبح قوة شعبية تحسب لها السلطة ألف حساب. وأخذ الشعب التونسي يلتف حول هؤلاء الشباب الذين رأى فيهم نشاطا كبيرا، وروحاً حماسية عالية، وإقداما متزايدا فتكون لهم مركز متميز بين قادة الرأي العام، وأصبح الشعب يعقد عليهم آمالا جساما في السير به إلى الخلاص وإنقاذه من ظلم الدكتاتورية.

وعند اقتراب ساعة الحسم، حيث تسارع نسق الأحداث : إضرابات ومظاهرات جماهيرية، وهجومات على مقرات النظام(لجان التنسيق، الشعب الدستورية)، فكان رد النظام اعتقال المئات من الأفراد وقتل العشرات منهم، إضافة إلى تبادل التهم عبر وسائل الإعلام... إلى أن فر بن علي وترك البلاد تعيش انقلابا آمنا علوما في مختلف المدن التونسية. ويحكم محدودة العدد في المؤسسة العسكرية، برزت **في هذا الظرف** العصيب لجان شعبية وقفت وقفاً وطنية رائدة في تاريخ تونس الجديد: حماية أمن الأفراد في مختلف جهات البلاد التونسية والجار أصبح رحمة للجار وبذلك تم بروز ظاهرة التضامن بين السكان تجسدت في الروح الوطنية العالية لديهم. وكان هناك إجماع وطني على أهمية القطيعة التامة مع النظام القديم والتأسيس لمرحلة جديدة(الجمهورية الثانية) ومقاومة الرشوة.

ونذكر في هذا المجال بإيجاز بعض نتائج الثورة كما يلي:

- قدرة الشباب على التغيير الجذري للأنظمة التسلطية والامتدادية مهما كانت قوتها الأمنية.

- فتحت الثورة التونسية طريق الحرية لكل العالم العربي من المحيط إلى الخليج.

وقد فاجأتها الثورة التونسية، تحاول ركوب الموجة وتوجيه الأحداث في تونس بما يخدم مصالحها، وتمثل مصالحها في ما يلي:

-الاطمئنان على مصالحها الاقتصادية في تونس، ودعمها إن أمكن.

- الضغط على تونس لتحول دون الهجرة السرية إلى أوروبا و العالم الغربي عموما.

- تنبه تونس إلى ما يمثله الإسلاميون من خطر عليها وعلى التوازنات الجغرافية- سياسية، لا سيما أنه بإمكان هؤلاء «المتطرفين» استغلال الديمقراطية للوصول إلى السلطة السياسية ثم الالتفاف على هذه الديمقراطية. لكن لا بد من الإشارة إلى بعض الأطراف الدولية التي عبرت عن استعدادها للتفاوض مع الإسلاميين المعتدلين تحسبا لكل المفاجآت (21)

- تشجيع تونس على اتخاذ مواقف معتدلة تجاه إسرائيل، والتطبيع مع تل أبيب، وكذلك حث تونس لبقية العرب والفلسطينيين على ذلك.

- الترحيب بإرساء الديمقراطية في تونس وتقديم الوعود بدعمها.

ولذلك فإن ما تطلبه الدول المهيمنة هو ألا تكون القيادات السياسية التي ستفرزها اللعبة الديمقراطية في تونس- وهي قيادات ستكون نابعة من الشعب بالضرورة- معادية للعالم الغربي وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية.

يقول في هذا المجال الحبيب ثامر: «إن الأمة التي لا تسعى في رفع شأنها وإصلاح حالها بنفسها لا تصلحها أبسط أمة أخرى مهما حسنت نيتها وحسن مقصدها. فلننتمد على أنفسنا ولننتمد على شعبنا ولننتمد اتحادا متينا ولننتمد كامل جهودنا في إصلاح شأن أمتنا والرقى بها إلى أعلى الدرجات» (22).

سياسة معتبرة بإمكانها مسك زمام الأمور بعد 14 جانفي 2011. نظرا إلى التصحر السياسي الوهيب الذي خلقه نظام بن علي طيلة 23 سنة.

V- تفاعل الآخر مع الثورة التونسية :

كما لا شك فيه أن تونس كانت ولا تزال الموقع الاستراتيجي في شمال إفريقيا بالنسبة للعديد للمجتمعات الغربية، ولذلك لا نستغرب وصول عديد الوفود الأوروبية إلى تونس بعد الثورة، من الاتحاد الأوروبي وغربية من مجلس الشيوخ الأمريكي (الكونغرس) للمساعدة في رسم المشهد السياسي الجديد لتونس ما بعد الثورة في حين أن البلاد ليست في حاجة إلى هؤلاء. فتونس تزخر بالموارد البشرية المؤهلة لتأسيس مرحلة جديدة من تاريخها المعاصر دون الحاجة إلى الآخر، فنتهم غير نزيهة وهم يحاولون تحقيق مصالحهم في هذه المنطقة. فقد تغافلوا لمدة 23 سنة على مبررات الرئيس المخلوع بن علي تجاه الشعب المثلثة في القمع بشئ صوره، بل مكنوه من الحصول على أحدث وسائل القمع والاستبداد لضمان بقاءه في المنصب، مقابل تحقيق مصالح مجتمعاتهم مثل توفيرهم له تكنولوجيات التصنت على الأفراد وهي وسائل متطورة جدا.

وما يلفت انتباه التونسيين بعد 14 جانفي 2011 هو تلك الوفود التي لا تنتهي من الدول الغربية، أبرزها الوفد الأمريكي برئاسة وزيرة الخارجية هيلاري كلinton. لقد جاءت تلك الوفود رسميا للثناء على الثورة التونسية ولتقديم الوعد بالدعم المالي لتونس وللمساعدة على تنظيم انتخابات نزيهة. لكن ماذا يوجد وراء الخطاب الدبلوماسي؟ لقد ساندت الدول الغربية نظام بن علي لأنه كان الخادم الطيع لمصالحها كما رأينا، وها هي اليوم،

انتظام سير المرافق العامة بصورة شبه طبيعية) ومرد ذلك رسوخ التقاليد الدولية في تونس منذ القديم، كما لم تقع أعمال ثارية ضد غلاة النظام السابق، وهذا دليل على مدى الرقي الحضاري للشعب التونسي (25).

والتناقض الحاد اليوم هو بين البرجوازية العليا التي لا تزال ماسكة بالسلطة السياسية والعناصر الراديكالية من الشرائح الوسطى (قضاة، أساتذة، معلمون، موظفون). ولقد استطاعت العناصر الطليعية لهذه الشرائح الوسطى ويفضل تحالفها مع بعض الشرائح الشعبية للجهات الداخلية، من المتمركز في عديد مواقع تسيير الدولة، وهي لا تزال سائرة في هذا الاتجاه، وقد نجحت إلى حد الآن في حل الحزب الحاكم سابقا وفي إيقاف العديد من كبار المسؤولين في نظام بن علي وفي إقرار حرية التعبير والتنظم السياسي وفي تحرير كل المساجين السياسيين وفي الإطاحة بحكومة الوزير الأول محمد الغنوشي التي حاولت الالتفاف على الثورة وفي فرض التحني عن الدستور القديم وتحديد 23 أكتوبر القادم لأجراء انتخابات المجلس التأسيسي.

يرى المؤرخ التونسي الهادي التيمومي «أن حركة 14 جانفي 2011 لا تزال «انتفاضة» ولم تتحول بعد إلى ثورة لأن السلطة السياسية لم تنتقل بعد إلى طبقة اجتماعية جديدة مع ما قد يصحب ذلك من تغييرات جذرية على كل المستويات» (26).

ويفسر الهادي التيمومي ذلك بأن هياكل المجتمع والدولة لما قبل 14 جانفي 2011 لا تزال على حالها، واستمراريتها وتغيرها جزئيا أو جزئيا رهين تطور الصراع السياسي في مستقبل الأيام في تونس. ومتسائلا في هذا المجال، فهل ستمتكن الشرائح الوسطى من بلوغ السلطة السياسية وتحويل الانتفاضة إلى ثورة؟ أم أن البرجوازية

ويقول برهان غليون: «إن التخلف هو سبب كل العلل وسبب التخلف هو الماضي والحاضر معا: التراث التقليدي الفاسد، والغرب الاستعماري الغاشم. والخروج من التخلف يقتضي تغيير كل شيء...» (23).

وعليه فإن مستقبل علاقة تونس بالآخر تبقى، رهينة الصراع السياسي في تونس في مستقبل الأيام.

VI - الحراك السياسي في تونس بعد الثورة:

بحكم معاشتي المباشرة لتواتر الأحداث سواء كان ذلك قبل الثورة أو بعدها، فإن الحراك السياسي كان على أشده بعد 14 جانفي 2011 بين أنصار النظام القديم من جهة والساعين إلى إقامة نظام جديد من جهة ثانية ولقد تسبب أنصار النظام السابق بصفة مباشرة أو غير مباشرة في اختلال الأمن مستغلين توتر العلاقة بين السكان ومجموعات من الأمن ورطها بن علي في تسع الثورة، كما أدت تحركات أتباع النظام السابق (ترويع الإشاعات المغرضة، الإيماز بإتلاف بعض المصانع والمرافق العامة...) وطرد الجماهير للكثير من الإداريين السابقين المتورطين في الفساد والظلم، وكذلك «الانفجار المطلي» المصاحب بالإضرابات العشوائية للكثير من الموظفين والعمال، وكذلك التوافد الغزير للفارين التونسيين والليبيين وغيرهم من الممارك في ليبيا، كل هذه الأسباب أدت إلى شلل كبير للحياة الاقتصادية وحتى الإدارية (24).

ورغم أن الظروف لا تزال صعبة ومثقلة بالأخطار وأنصار النظام السابق لا يزالون يتآمرون وأحزاب المعارضة تسايير الجماهير في كل شيء للحصول على رضاها، فإن الدولة لا تزال تشتغل بصفة تكاد تكون عادية (دفع أجور الموظفين،

العليا مستنجد في المحافظة على السلطة السياسية، علما بأن هذه الشريحة الاجتماعية لا يزعجها أبدا التعايش مع الديمقراطية: أليست هذه حال كل برجوازيات العالم الغربي؟ كما تساهل عن طبيعة القوى المتقابلة اليوم .

لقد فاق عدد الأحزاب السياسية التي حصلت إلى حد اليوم على الترخيص للعمل العلني، أكثر من مائة حزب، لكن في الواقع توجد ثلاث قوى سياسية رئيسية: «حركة النهضة» الإسلامية وأنصار الحزب الحاكم السابق ثم نقابة الاتحاد العام التونسي للشغل . أما إيديولوجيا، فتوجد أربع كتل: الليبراليون واليساريون والإسلاميون والقوميون العروبيون.

VII - خيارات الشعب التونسي في الانتقال إلى الديمقراطية:

إذا أردنا أن نمجّد تونس أعظم الأزمات، سواء كانت داخلية أو خارجية، فعليا منذ الآن أن الوضع، وأن نسعى إلى القطع مع نظام السلطة المطلقة نهائيا حتى نتيح للشعب التونسي أن يبتني قوى جديدة ضرورية لضمان المستقبل، وحتى لا يظل المجتمع يسير، كما كان في فترة حكم بن علي، على قدم واحدة مكسورة، ويعتمد في توجيهه وبطوره خياراته على فكر عقيم واحد لحزب غارق في الفساد، أو لرجل واحد دفعت به السلطة المطلقة إلى حافة العظمة المجنونة والمدمرة والمتجهة لكل الحماقات الممكنة والمتصورة.

ولذلك ينبغي أن نعمل من أجل مجتمع جديد يسير على قدمين سليمتين وينجح في أن يحفظ توازنه ويتقدم بثبات أكثر، ويفكر براسين إن لم يكن برؤوس عديدة ويحلم ويدبج بلالين الأذهان والمخيلات.

وليس التحدي الذي يواجهنا اليوم إذن بناء الديمقراطية كنظام كامل وجاهز، ولكن بدء عملية التحول الطويلة حتما إلى الديمقراطية بشكل سلمي ومختار، وواع منظم، يحمينا من الكوارث والمطالبات التي تنتظرنا وبجنبنا الصراعات الدموية والانفجارات والحروب الداخلية والخارجية. ويستدعي النجاح في هذا الانتقال السلمي والتدريجي بث الثقة المتبادلة داخل المجتمع، وتعليم الأفراد روح المسؤولية، وتدريبهم على الخضوع للقانون الواحد، وتعويدهم على التعاون والعمل الجماعي، وتنمية روح التكافل والتضامن في ما بينهم، أي مساعدتهم بالفعل على أن يفكروا ويمعموا كجماعة واحدة، مما يستدعي بناء روح حمائية وأسلوب مشترك في التفكير والعمل والتنظيم والممارسة. وكل هذه مهمات كبيرة لا يمكن تحقيقها عبر المراسيم والأوامر والتعميمات الإدارية ولا بد من إطلاق يد الناشطين السياسيين والثقافيين من أجل الفئات والاختصاصات والأوساط المشاركة فيها، والمساهمة في إنجازها (27).

وإذا كان هناك مدخل يمكن التركيز عليه لولوج باب التحولات الديمقراطية فهو من دون شك المسألة الوطنية والاجتماعية معا، وهما المسألتان اللتان تركتهما النظم الأبوية والشمولية من دون حل. ولذلك يجب أن توجه مساهمتنا في الأعوام القادمة في تنمية الحركة الديمقراطية التونسية التي سيكون الدافع الرئيسي لها شعور كل فرد ممن يشارك فيها بالمسؤولية وواجب العمل من أجل تعزيز فرص الانتقال السلمي والتدريجي نحو نظام المساواة والحرية والتسامح، انطلاقا من اقتناع عميق لدينا أنه لا يوجد حل لمشاكلنا الوطنية (اجتماعية، اقتصادية، سياسية، تربوية، نفسية، دينية) من دون الانتقال إلى نظام المشاركة الجماعية. والإقرار

تنمية شروط الممارسة الديمقراطية الحققة، أمراً يمكننا بل هو الخطوة الأولى في الطريق الصحيح .

وما يمكن طرحه في نهاية هذه الخاتمة، هل ستجيب تونس في إرساء نظام ديمقراطي متلائم مع طبيعة العصر ومع القيم الكونية ومع ما هو تير من الاثر التاريخي التونسي؟ وهل ستمكن من تحقيق تنمية شاملة تدعم الطبقات والجهات لمهمشة، وفي التمسك في نفس الوقت بالديمقراطية، رغم ما تمثله ممارسة الديمقراطية من صعوبة بالغة بالنسبة إلى شعب لم يعرفها أبداً في تاريخه؟ وهل ستجاوز الأحزاب المتنافسة خلافاتها الأيديولوجية إلى ما بعد انتخاب المجلس الوطني التأسيسي لتجنب البلاد عدم الوقوع في انزلاقات خطيرة (الاعتصامات المتكررة، الإضراب عن العمل المبالغ فيه أحياناً، الانفلات الأمني من حين إلى آخر ؟

وملازم انعكاسات كثرة الأحزاب السياسية في تونس هذه على عملية الاقتراع بالنسبة لشعب بدأ يشعر بحيرة حول من سيمثله من بين هذه الأحزاب في المجلس الوطني التأسيسي؟ ومتسائلاً في نفس الوقت ما القصد من كثرتها في مجتمع لم يعرف التعددية الحزبية من قبل؟ وما مدى مشروعية خشية بعض الأحزاب الوطنية من إمكانية تزوير الانتخابات بفعل المال السياسي؟

وعليه فإنّ كل هذه التساؤلات تثبت أنّ التغيير الحقيقي في تونس لا يزال يتسم بالغموض ولا أحد يستطيع التنبؤ حول ما سيحدث في تونس قبل وبعد انتخاب المجلس الوطني التأسيسي 2011 .

بأن هذا النمط من الحكم الشمولي لم يعد ممكناً مع قوانين العولمة وتطور النظرة العالمية والتفاعل الإنساني. وهذا الإقرار لا يقتصر اليوم على من نسميهم بالمعارضة، ولكن ربما نستطيع أن نلمس أثر هذا الإقرار عند جزء كبير من هم داخل السلطة أيضاً. ويخلق كل ذلك تعديّة من شأنها تشجيع المشاركة، ولو بصفة نسبية .

الخاتمة :

لا بد من الاعتراف، في آخر الأمر بأنّ المجتمع التونسي يعيش نهاية عهد الظلم والاستبداد وبداية عهد جديد يبحث عن صيغ مواتية وأكثر فاعلية لتخطيط التقدم الفردي والجماعي، فالبدء الأساسي الذي قامت عليه الثورة التونسية متمثل في تحقيق الحرية والكرامة .

والحرية هي خير لا بد من تطويره وتحسينه، وهي ليست شراً يجب تقليده . إنّها ليست كجمعة خاصّة من الدرجة الأولى فقط، بل هي ينبوع الحرية وطاقة الدولة نفسها التي تمتلك حياة وقوة ما دامت بها حرية، وإنّ التونسيين ينجحون متأخراً، لكنهم يصلون في نهاية الأمر. وإنّ الجيل الأصغر سناً محظوظون، لأنهم سيرون بعض الأشياء العظيمة في المستقبل القريب .

ولذلك فإنّ الانتقال من نظم حكم شمولية أو تسلطية تزعم الوصاية على الأفراد، إلى نظم حكم ديمقراطية تستمد شرعيتها من إرادات الشعوب، هو النقلة النوعية والسيّل الوحيد الذي تصبح فيه عملية التحول الديمقراطي الشاقّة، وما تتطلبه من

- 1) انتوني غلنر ، ترجمة فايز الصياغ ، علم الاجتماع ، الطبعة الأولى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 2005 ص 477.
- 2) Grawitz(M) Méthodes des Sciences Sociales - Paris-Daloz-1969-p285
- 3) Poin caré Henri, Science et méthode, Flammarion, Paris 1927
- 4) Paris, PUF, 1989, p 274 . Marcel Mouss Sociologie et anthropologie,
- 5) لمحبش النليش و(آخرون)، القاموس الجديد، الشركة التونسية للتوزيع - المؤسسة الوطنية الخرائطية للكتاب- تونس 1988، ص 241.
- 6) حيرار و (آخرون) الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي، الجزء الأول ، الطبعة الأولى 2006. ص 818.
- 7) نفس المرجع المذكور، ص 820.
- 8) جورج لاياساد ربييه لورو، مقدمات في علم الاجتماع، ترجمة هادي ربيع، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (دون ذكر التاريخ)، ص 11.
- 9) Dictionnaire : le robert junior, p566
- 10) Ibid.p567.
- 11) التعداد العام للسكان والسكنى سنة 2004، ص 35.
- 12) علي الكوازي و (آخرون)، مدح العربي والديمقراطية . سروب . مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص 472
- 13) نفس المرجع المذكور ص 473.
- 14) Habib Achour, Ma vie politique et syndicale. Entreprises et déceptions, 1944-1981, éd. AhiF, Tunis, 1989
- 15) مقتطفات من خطاب بن علي إبان توليه رئاسة الجمهورية يوم 7 نوفمبر 1987.
- 16) محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 1987، ص 9
- 17) الهادي التيمومي ، تونس في التاريخ من جديد 14 جانفي 2011، دار محمد علي للنشر ، ص 10.
- 18) نفس المرجع المذكور، ص 12.
- 19) نفس المرجع المذكور، ص 20.
- 20) نفس المرجع المذكور، ص 5.
- 21) نفس المرجع المذكور، ص 29.
- 22) الحبيب ثامر، هذه تونس ، دار الغرب الاسلامي ، الطبعة الأولى ، بيروت 1988 ، ص 21
- 23) براهيم غليون ، مجتمع النخبة، الطبعة الثانية، تونس 1989. ص 18.
- 24) الهادي التيمومي ، تونس في التاريخ من جديد، مرجع مذكور، ص 26.
- 25) نفس المرجع المذكور، ص 26.
- 26) نفس المرجع المذكور، ص 27.
- 27) انتوني غلنر ، ترجمة فايز الصياغ ، علم الاجتماع ، مرجع مذكور، ص 476.

زبيدة بشير وخطاب الريادة

محمد الغزي / جامعي، تونس

بالصمت. لهذا لا تكمن قيمته في ما أعلن عنه وأفشاء وإنما في ما أراد أن يعلن عنه ويفشيه.

هذا النص يعدّ من النصوص التأسيسية في مدوّنتنا الشعرية التونسية أسهم، مع نصوص أخرى عديدة، في تحديث القصيدة التونسية، وفتحها على آفاق تعبيرية حديثة.

إنّ خلفتنا أصفّ التأسيس على هذا النصّ لا يعني أنّه منفصل عن النصوص السابقة، غير مرتبط بها. نقي قصيدة هذه الشاعرة شيء من الماضي ظلّ يندسّ بين سطورها، ويلوّن صورها ومجموعها. بيد أنّ هذا الماضي يتبدّى، في هذه القصيدة باهتا شاحبا يوشك على الانطفاء والزوال في حين يتبدّى الحاضر ساطعا قويا تغمر أنواره كل أجزاء النصّ. فالذي يشغل الشاعرة ليس الماضي بل الحاضر والمستقبل لهذا كان نصّ الشاعرة نصّ تشوّف واستباق يتطلّع إلى أفق مغاير مازال يتلامح خامضا واضحا، قريبا بعيدا، أليفا غريبا.

لكن كيف فهمت الكاتبة فاعليّة الكتابة؟

إنّ التأمّل في مجموعة «حنين» الصادرة عن الدار التونسية للنشر سنة 1968 يلحظ أنّ الشعر لدى «زبيدة بشير» يوجد في الداخل لا في الخارج، في مملكة الوجدان لا في مملكة الإنسان. إنّه يثوي

مالذي يجعلني أنعطف على تجربة «زبيدة بشير» بالنظر والتأمّل؟

هل ثمة في هذا الانعطاف تركية لتجربة شعرية تنكّب عنها النقاد فلم يولوها العناية التي تستحقّ؟

هل ثمة فيه احتفاء بمرحلة من حياتي كنت خلالها أنلقف صوت هذه الشاعرة يأتي صياحا غيبيا مهيبا مراسم الإنشاد القديمة يحوّل القصيدة إلى إلقاء ذلك أو دلالة موقّعة؟

أم إنّ المسألة لا تعدو أن تكون ضربا من ارتداد النقد التونسي على نفسه ليملا فجوات ذاكرته ويعيد رسم شجرة نسبه؟

مهما التمس الأسباب الذاتية التي تسوّغ إقبالي على شعر «زبيدة بشير» فإنّ هناك ميبا موضوعيا لا يمكن ردّه أو التهوّن من شأنه وهو أنّ نصّ «زبيدة بشير» كان من النصوص التي أسهمت في تأسيس خطاب شعريّ حديث في تونس انفصل عن الطام البيانيّ القديم واستشرّف أفقا جماليا جديدا. بيد أنّ لهذا النصّ تاريخه وأشجانه وجروحه الخاصة. فهو يلتقي مع النصوص الأخرى ويفترق عنها في آن... فيه هشاشة وتوجّس، وفيه تردّد وخوف. يريد أن يعلن عن نفسه لكنه سرعان ما تحاصره نواميس القبيلة وقوانينها فيلوذ

لا تستعيده وإنما تؤسسه لهذا نجد الإيقاع في القصيدة الحديثة يتنوع بتنوع النصوص ويتعدّد بتعدّد بعضها.

لكن رغم كلّ ذلك كتبت «زبيدة بشير» قصيدة «مختلفة» وهذا الاختلاف يتأتى من الرّؤيا التي تنطوي عليها، من اندفاعها، من تفجّرها، من جرّائها، من الأفاق الجماليّة التي تفتحها... من خلال هذه القصيدة ماتت المرأة تحتمي بنفسها، برغباتها، بعواطفها، فهي لم تعد تتصرّج خجلا من نفسها، وإنما أصبحت، على العكس من ذلك تزهر بأنوثتها، وتزهو، على وجه الخصوص، بامتلاكها سلطان اللغة، هذا السلطان الذي كان حكرا على الرجال يتداولونه منذ أقدم العصور. وبامتلاك المرأة الأسماء باتت قادرة على السيطرة على الأشياء، أي باتت قادرة على كسر السلاسل التي رسفت فيها على امتداد عصور عديدة والمضي قدما نحو أفق جديد. مستدلةً بحدسها، بوجودها وبناتغها المتوقّد المتوهّج.

عذ يا حبيبي عذ

فهمي ألقائي/إني ألف دعوة

عذ لي فإحساسي بُعدك فوق صبري واحتمالي

عذ فإنّ مشاعري

ملّت عذاب الانتظار

عذ فأنام الحريف

تزيد من ألم انفرادي

إنّ «زبيدة بشير» لا تكتب وإنما تنهل. لا تنظم وإنما تتصرّع... القصيدة عندها لحظة تعبد واستغراق وفحول.

وكما هو الحال في كلّ نصوص الانبهاات تتردّد، في قصيدتها، أفعال الأمر وصيغ النداء تردّدا لافتا. هاهنا الشاعرة تتوسّل، ترفع عينها إلى المعشوق متضرّعة. كلّ أفعال الأمر، في قصيدتها، لا تفيد، إذا أخذنا بدروس البلاغة التقليديّة، معنى الالتماس بقدر

عميقا وبعيدا في مطاوي النفس يتخذه حين إلى زمن أقبل أو شوق إلى زمن قادم. ولما كان الداخل هو وطن الشعر وبيته فإنّ القصيدة تحوّلت، في هذه المجموعة، إلى لحظة بوح واعتراف... الكلمات فيها تستمدّ من هذا الوطن القصي شحنتها العاطفيّة وقوّتها الدلاليّة:

ذكراك دوما لا تني

تحتاجني

ومترنّج الأمل الضعيف بأنني

قد استريح من التذكّر مرّة

لكنني ما إن أراك

أو أسمع الاسم الحبيب

من أيّ إنسان غريب

حتى تضيق بقلّة الأمل الضعيف

وأعود لأفنى في هواك

في هذه القصيدة تتداخل الحظان/شعريان لحظة أولى تولّشك على الانطفاء... ولحظة ثانية تنهم بالانتيان... لحظة توارى، ولحظة ثانية تتقدّم. وهاتان اللحظتان متشابتتان في مجموعة «حين» تشابك التسوية والتمازج بحيث يعسر فصل إحداها عن الأخرى.

اللحظة الأولى يمثّلها النصّ الرومنطيقي الذي يندسّ داخل هذا الذبّوان يلوّن وموزّه وصوره. ومن خصائص هذا النصّ أنّه يعتبر الانفعال مصدر الشّعر ونبهه العبد. لكنّ الشّعر ليس الانفعال فحسب وإنما هو أيضا طريقة مخصصة في الكتابة تولّد الانفعال، من هنا كان اهتمام الرومنطيين بأساليب القول وما تحدّثه من أثر في المتقبّل.

أما اللحظة الثانية فينبّلها النصّ الشعري الحديث، وهو النصّ الذي خرج على أجروميّة الإيقاع القديم، وابتكر لنفسه أفقا إيقاعا جديدا... ووفق هذا النصّ لا تلقى القصيدة الحديثة الإيقاع جاهزا وإنما تنشئه،

غائر مشاعره وعميق رؤاه، في حين أكره المرأة على الصمت والتنازل عن حقها في الكلام.

والتأمل في شعر زبيدة يشير يلحظ أنه كان نقضاً لهذا القانون، خروجاً عليه.

أنا في نشوة أحلامي غريفة
فليكن حتي وهما أو حقيقة
وليكن قلبي قد ضلّ طريقه
فأنا في نشوة الحب غريفة

لقد تحولت المرأة من موضوع شعري يلم به الشاعر في قصائده إلى ذات شعرية، ومن غرض أدبي يدير عليه أشعاره إلى ذات كاتبة. . . والمرأة وهي تنجز فعلها الخلاق لا تعيد صياغة الصورة التي رسختها الثقافة الذكورية، منذ أقدم العصور، في العقول والأذهان فحسب، وإنما تعيد أيضاً صياغة الواقع من خلال تمثّل جديد لعلاقة المرأة بالرجل، ولعلاقتها بذاتها، وبوجدانها، وبجسدها.

فالأدب، مهما ادّعى الانفصال عن الواقع، فهو صدر عنه، موصو به. لكنّ الميزة لا تكمن في العلاقة تنمّط بين الأدب والواقع وإنما تكمن في تشكيل الواقع تشكيلاً رمزياً، وقصائد زبيدة بشير من قبيل الفراءات الرمزية الذاتية للواقع التي أدانت، من خلالها، ثقافة الواد والقمع ولجم الجارحة وقتل الجسد.

فمنذ قصيدة الديوان الأولى الموسومة بـ«حين» تعلن الشاعرة أنها امرأتان: امرأة أولى متحفزة من عصور السّلط والصمت، أكرهها مبدأ الواقع على ارتداء أقنعة عديدة تخفي، باستمرار، وراهما . امرأة لا تكتشف عمّا يختلج في صدرها من عواطف وأحاسيس بل ربّما تنكرت لها ترقماً أو تمّثلاً أو بحثاً عن سلامة موهومة . . . فصر هذه المرأة، كما جاء في القصيدة، ادّعاء، وصمتها افتعال. فهي لا تفكّ تبحث عن المحبوب حتى إذا ظفرت به زعمت أنها لقيته صدقة.

هذه المرأة قد استجابت لما استتبّ من نوااميس وقوانين وأعراف فأبدت غير ما أضمرت. فمبدأ

ما تفيد معنى الدعاء، أي طلب الفعل من الأدنى إلى الأعلى، من القريب إلى البعيد .

صيح النداء، من جهةها، مفعمة، في هذه القصيدة بمعاني التضّرّع والابتهاك:

يا ليالي الدفء في أحضانيه
هل يعودُ الأمل للقلب الذي يحيا على أضحائه
يا ليالي الدفء عتي حتربه
عن عذابي في ليالي الشهد والبرد الطويلة
ذكّريه

يا ليالي الدفء في أحضانيه
كنتُ أحيأ . . . استمدُّ الأمل الضاحك من إيمانيه

هكذا تستحوذ الشاعرة على سلطان الكلمات، أي تستحوذ على القوّة التي تمكّنتها من التسمية والتعبير والكشف، وتتيح لها القدرة على الامتلاك والسيطرة.

لن تكون المرأة، بعد الآن قنابله يرتديه للشهرام ليتكلّموا على لسانها، وينظروا إلى العلم من خلال عينيها، فيامتلاكها اللغة بانث قادرة على أن تغرب دمه دون وسيط. وأن تقول ذاتها يعني أن تخرج عن ميراث القبيلة، وأن تخرج عن قوانينها القامعة. وأول قانون خرجت عنه هو قانون الصمت يصرب على المرأة فلا تكشف عمّا يختلج في أعماق ذاتها. وهذا القانون أضحى عنه، بوضوح شديد، الناقد القديم إبراهيم الحصري في كتابه «زهر الآداب» حين دعا الشاعر إلى أن يتبدّى، في قصائده، في هيئة العاشق المتماوت والمرأة في هيئة الصاعدة المتمنّعة، أي دعا الشاعر إلى أن يرتدي قناع العاشق وإن لم يكن عاشقاً على الحقيقة، والمرأة إلى أن ترتدي قناع الصاعدة المتمنّعة وإن كانت عاشقة في الواقع. هذا القانون أجاز للشراء أن يقبلوا على المرأة أن يتنوّا بها، أن يسمحوا إلى إغوائها، في حين أوجب على النساء أن يريغن عن الرجال، أن يتصلّين لسحرهم. هكذا أتاح هذا القانون للرجل أن يكشف عن

جريان رموزها واستعاراتها تحت سطح القصائد تلغسها
بغلالة ميثولوجية رقيقة.

هذه الأسطورة تجعل المرأة الكائن الأول الذي
تخلد منه الرجل تحدر الوليد من الوالدة وما حين
الرجل الدائم إلى المرأة إلا صورة من صور حين
الفرع إلى الأهل، والبعض إلى الكل، والكائن إلى
وطنه الأول.

من خلال هذه المجموعة الشعرية يبدو الرجل، قبل
أن يلتقي بالمرأة، محض ماء وطين، على حدّ عبارة
الشاعرة، أو كعلاج في بعض قصائدها :

فكأنه صخرٌ أصمٌ أو جدارٌ من جليدٍ
أو شاعرٌ لا روحَ في أشعاره مِثْلُ النشيدِ

كلّ هذه الصور القائمة على التشبيه ترشح
بمعاني الموت والجذب. فالرجل، قبل المرأة، قطعة من
الصخر، قصيدة بلا روح، شاعر ميت الشعور...
لكن بحلول المرأة ينشق الصخر عن كائن يمور بالحركة
والحياة.

وَأَرَأَيْتَ لَوَجْهِكَ لَوَجْهَكَ المنحوتَ من صخرٍ تمورُ به
الحياة

وأنا أمامك أقربَ الوجهِ الحبيبِ
بكلّ شوقٍ وانتباهٍ

هذه المرأة هي حفيدة الإلهة البابلية التي نفخت الحياة
في الأرض الموات وأعادلت للطبيعة نضارتها وقوتها.

في هذا السياق، سياق الخلق والولادة، يتبدّى الرجل
في صورة الطفل والمرأة في صورة الأم:

لَوْ كُنْتُ أَمَلُكَ يَا حَبِيبِي لاحتضنتك في عيوني
وأرحتُ رأسك فوق صدري

واحتوتك في جفوني

كلّ هذه الصور التي وردت في قصيدة «انتقام» لا
تحيل على عالم الحبيبة بقدر ما تحيل على عالم الأم

الواقع قد أجبرها على أن تتسلخ عن ذاتها، وتكون
غيرها. فسلطان الواقع أقوى من سلطان الذات
وأشدّ بأساً.

لكنّ هذه القصيدة سرعان ما تتشقّ عن امرأة أخرى
تضفي ازدواجية الأولى وتغشي ما تكتم من أسرارها...
امرأة تعلن أنّ الصمت والصبر والتمنع ليست إلا ضروباً
من الألفعة ترتديها المرأة من أجل التحايل على مبدأ
الواقع... فواء المرأة الساكنة الصابرة المتمنعة تتخفى
امرأة ثانية تتقدّ جوارحها رغبة وشوقاً.

حبيبي ألفتك والحبّ ألقه

فأنّ أراك أحسّ برجفة

كمدمنٍ خمرٍ يحترق لرشفة

فأسعى إليك بكلّ حنيني

وأظهرُ أنني لقيتك صدفةً...

هذه المرأة الثانية تستمرّ ضلالة الحب. تستلذّ
خطيئته، وتعلن، بوضوح انتماءها إلى ثقافة ذيب، ثقافة
تحتفي بالجراحة، والرغبة، والجسد، وتروّجها اعتماداً
استقرّ من أعراف، أبرز الواقع بطلانها.

إنّ كان في حبي ضلالٌ

فأنا أموت على الضلال

أو كان قربك مستحيلاً

سوف أهرأ بالبحال

بل إنّ الشاعرة تتجه إلى «الأخرين» الذين يمثلون
مبدأ الواقع وثقافة التمعن قاتلة :

اتركوني لا أنا منكم ولا فيكم خليقٌ بحتيني

لي ديني ليس أديانُ الوري في ثورتِي وسكوني

في هذا السياق تنكشف قصائد الشاعرة عن أسطورة
الأنثى تفكّ العالم من أسر الموت وتتيح للأشياء
والكائنات أن تكون، لاشك أنّ الشاعرة لم تنقص
استحضار هذه الأسطورة بيد أنّ ذلك لم يحل دون

وإنه لأمر ذو دلالة أن تكتب الشاعرة قصيدتها في زمن كان مفهوم الالتزام يهيمن على المدونة الشعرية الحديثة ويحد من شحنتها الوجدانية. وإنه لأمر ذو دلالة أيضا أن تختار العذول عنه لتصل علائق قوية بين الشعر ووطن الذات، بين الشعر وإيقاع الجسد، بين الشعر واختلاجات الروح. فالشعر، لدى زبيدة بشير، يوجد بعيدا في مطاوي النفس يغذيه الحنين إلى زمن أقل أو الشوق إلى زمن قادم، ولما كانت الذات هي وطن الشعر ونبعه فإن القصيدة كثيرا ما تتحول إلى لحظة بوح واعتراف ... الكلمات فيها تستمد من هذا الوطن القصبي شحنتها العاطفية.

مؤكدة أنّ الرجل ليس صانع المرأة وإنما هو صنيهما وليس والدها وإنما هو وليدها. . .

إنّ المتأمل في ديوان «حنين» يلحظ أنّ فعل الكتابة تحوّل إلى فعل وجود، إلى علامة حضور، وطريقة إقامة في الأرض. فبالكتابة تعلن الشاعرة عن تفرداها وبالكثابة تستدلّ على وجودها.

«أنا أكتب إذن أنا موجودة» هكذا يمكن أن تهتف زبيدة بشير، وهي الشاعرة التي رفضت أن تصمت لأنّ الصمت قرين الموت ورديفه.



مهرجان الشعر العربي الحديث

الدورة 31 الشعر - الثورة

أيام : 07 - 08 - 09 أكتوبر 2011 توزر

محمد سعد برغل / جامعي، تونس

لمن حقق من أهل الجريد أدبياً وتذكيراً بما لهم من فضل على المشهد الإبداعى بتونس. ومعرض وثائقي بصري يوثق للدورات السابقة ومعرض تشكيلي من إنجاز المنوبي المازق والفنانة روضة ربش ولوحة عملاقة لصور الرموز الثورية في العالم من أمثال تشي قيافرا وجميلة بوحيرد وأبي القاسم الشابي ونلسون مانديلا وغيرهم.

الفعاليات العلمية وقد حاضر أساتذة مهتمون من الجامعة التونسية على غرار الأستاذ منصف الوهابي والأستاذ محمد آيت ميهوب والأستاذ جمال الدين دراويل والكاتب الشاذلي الساكر.

ثلاث أمسيات شعرية استمع فيها الحاضرون إلى كثير من الأصوات المهمة تونسياً وعربياً مثل الشاعرة فوزية العلوي وخالد الوغلاني وحسين القهواجي ومحمد الخالدي وفاطمة الشريف وفاطمة بن محمود والمولدي فروج وفتيحة الهاشمي وإيمان عمارة وعبد الحميد بريك وصبري الزحروني، ومن

في دورة جديدة أراد لها المنظّمون بالجريد أن تكون انطلاقة جديدة للمهرجان بتحويله مهرجاناً عربياً، كان الموعد من تنظيم المدوية الجهرية للثقافة بتوزر وفرع اتحاد الكتاب ووسطة الأداب والفنون بمدينة توزر مع الدورة 31 مع مهرجان الشعر العربي الحديث يوم الجمعة 07 وتواصل إلى يوم الأحد أكتوبر 2011 بمجموعة من الفقرات أثبت أكثر من فضاء بهذه المدينة التي استقبلت الوافدين ببسملة المشرفين وودّعهم بعراجين الدقلة وبقي الكثير منها في عراجينها، بمتابعة دقيقة من أعضاء التنظيم برئاسة السيد محمد البشير التواتي المندوب الجهوي للثقافة بولاية توزر.

فعاليات المهرجان : توزعت الفعاليات على المحطات التالية :

معرض وثائقي لأدباء الجريد وكتّابه، كان فرصة للإطلاع على المنشور من كتابات أبناء الجهة وتحية

في اللغة. وهذا التعريف ولئن عدّ تعريفاً حديثاً يحتاج إلى الاختبار: فاللغة ليست في حدّ ذاتها شعراً؛ ويترتب عن ذلك أنه لا اللغة التي يفعل بها الشاعر هي الشعر، ولا اللغة التي يفعل فيها هي الشعر أيضاً. إنّما الشعر هو فعل الأولى في الثانية، أي هو الأولى فاعلة والثانية مفعولة بها، أو من حيث اللغة تكون في ذات الآن فاعلة مفعولة. لكن يضاف إليها هنا مصدر الفعل أي الشاعر. وهو افتراض بحثي انتهى به إلى مقارنة العلاقة بين الوجود من جهة وبين الإبداع باعتباره رؤية للعالم باللغة ومن داخل أنساق تخيلية وتعبيرية مختلفة من جهة أخرى.

إذا صحّ هذا الافتراض، كان لا بدّ عندئذ من استدعاء الذات باعتبارها صاحبة الفعل. لكن على أيّ نحو يتم استدعاء مقولة الذات؟ لعلّ ما يسوّغ سؤالاً كهذا أو طرحاً كهذا، هو كون الذات تتخلّل على أنحاء عدّة: تمثّل حدّاً فلسفياً لعلاقة الإنسان بالعالم وبالأحرار، وتمثّل كياناً سيكولوجياً يميّز فرداً أو جماعة، وتمثّل هويّةً لتخصيص فرد أو جماعة من جهة قانونيّة أو اجتماعيّة أو غير ذلك وانطلق من مجموعة أسئلة وفرصات بحق منها.

بناء على هذه المقدمات الفلسفيّة قدّم الباحث المنصف الوهابي مجموعة من الاستنتاجات المتعلّقة بالفعل الإيدياعيّ عموماً، وخاصّة ارتكازاً على التمييز الذي يجريه دولوز بين المفهوم والإدراك والانفعال. والذات الرومنطقيّة التي هي، في نظره، ذات انفعاليّة، ولذلك يمكن اعتبار الأدب الرومنطقي أقرب إلى معنى الديانة، في حين أن حضور الذات وتجليّها في الفعل الإيدياعيّ إنّما هو حضور لذات إدراكيّة.

مقدّمة أولى اعتبرها الوهابي عتبة لفهم الشعر التونسي الحديث، أما العتبة الثانية فذات صلة بالمقولات السياسيّة عامّة وهي التفريق بين

العراق كانت الشاعرة وفاء عبد الرزاق ومن ليبيا الباحثة عائشة إدريس المغربي ومن سلطنة عمان الشاعر عليّ الكثيري. كانت الأمسيات مناسبة للاستماع إلى ضروب من التجربة الشعرية التونسية من أجيال مختلفة ومن تجارب إبداعية تكاد تكون متباينة منها ما اندرج ضمن قصيدة النثر ومنها ما انخرط في أفق الذائقة التقليديّة وكانت مناسبة لتطرح ما انتهت إليه التجربة التونسية من تحديث في مستوى البنية والتشكيل والتخييل.

أمسية فنيّة أثنى عليها مجموعة البحث الموسيقيّ وكانت فرصة للحاضرين لاستعادة أغان أطربت الأجيال منذ السبعينات من القرن الماضي وما تزال على إيقاع ثورة 14 جانفي.

الزيارات السياحية، فرصة وقّرها المنظمون للزائرين للاطلاع على المعالم السياحية التي تزخر بها المدينة نحو روضة أبي القاسم الشابي لقراءة الفاتحة على ووجهه والجلولة بغاية التخييل وإقتضائهم الشابي في بعض المعالم التي كتب في بعضها أكثر من 18 قصيدة بحسب الشاعر محمد الخالدي.

حفل التكريم الذي أشرف عليه والي الجهة لكل المشاركين مع لفنة كريمة للضيوف الأجانب ومؤسسي المهرجان الأساتذة: الشاذلي الساكر -الصادق شرف- محمد علي الهاني -لين الشريف- حميدة الصولي، هذا من الجانب التونسي وقد اجتهد المنظمون في تكريم الضيوف العرب الوافدين.

الجلسات العلمية :

1- المنصف الوهابي «اللعب خارج أسوار اللغة»

في جلسة أولى حاضر فيها الباحث الأستاذ المنصف الوهابي حول الشعر التونسيّ انطلق من مجموعة افتراضات تعريفية منها «كثيراً ما يقال إنّ الشعر فعل لغويّ، أي هو فعل باللغة

يدخل الشاعر قصائده بمفردات وقعت للثر من الأشياء التي كانت عالقة بها أو التي يحتفظ بها وهو يفسر وقائع المعيش وأحداثه ويأخذ أغلفتها إلى نصه ليعيد تركيبها في الميديوم/ الوسيط الشعري. ولا يتعلق الأمر ههنا بكبير تنظير لما يمكن أن يتمفصل من علاقات بين الفعل الفني واليومي، وإنما يطالعنا النص كما لو أنه واحد من اللوازم التي يعود بها شاعر مثل سعدي أو محمود إلى بيته، في سلة، ويسطها على المنضدة إلى جانب الجريدة ومعلبات الفقاغ والشردين وقارورة الفودكا. . فهذا مما بسطنا فيه القول في غير هذا الموضع، مظهر من مظاهر جمالية.

وبه الباحث في سياق القراءة لمنجز ما بعد الثورة إلى ترقع شعرائنا عن الوصف والجزئيات ولغفال أن الكتابة مصطلحا تعني في ما تعني إمكان إغناء التجربة باليومي وتفاصيله وصفا واستعارة دون الخوف من السقوط في السرد، على أهميته أو التشكيل على وجاعته، أما الجري وراء التشكيل البصري باعتباره غاية في حد ذاته فأمر يقتل الفعل الإبداعية تقنيا لأنه يجر آليات تعبير فني على تعبير فني آخر، ولكن لا يعني التنبيه إلى الحدود عدم الاستفادة من الضرب، من السرد ومن التشكيل.

على الشاعر في رأي منطوق المنصف الوهابي أن يعي أن المتصورات تتج معانها الحافقة باليات اللغة وتصبح معاني من ظواهر لغوية عامة كما يمكن أن ينتج الفرد معانيه الخاصة، وما هنا معنى الشعر لأن صناعة المعنى يمكن أن تصرف الذهن إلى الاعتراف من مصدر بعيد ثاو في الذاكرة نحو الطفولة ويوميات تسربت في اللاوعي الفردي لكنها تعود بشكل لا يتبته إليه منشئ الكلام / وعلى هذا النحو، وبناء على هذا التصور النقدي، ربما سوغ بعضنا هذا الضرب من التجريد كلما صرفه صاحبه إلى استخراج إمكانات مجازية مسجلة في أشياء

مصطلحي «الكونية» و«العولة». والرأي عنده أن الأولى في تقديرنا أفق محمود يجدر بالإنسان أن ينخرط فيه، والكونية قيمة إنسانية تتناسب وثراء الوجود الإنساني أو غناه؛ لأنها لا تلغي الاختلاف والتعدد بل تسمى إلى إدماجهما في سياق من التناغم؛ فيما العولة، على نحو ما يصرفها أهل السياسة وتقدير الاقتصاد العالمي تقوم على المجانسة والتنميط ومحو تاريخ طويل صرفت فيه الشعوب حياتها وأفتت مصائرهما من أجل إغناء تنوعها وتطوير اختلافها، وخلافها أيضا. وهو ما ينبغي التصدي له، ولكن ليس ضمن فضاء العولة بل ضمن فضاء الكونية الذي لا يحول الاختلاف إلى خلاف وإنما يجعله شرط إمكان الحوار.

أما الممكنات الإبداعية التي من المفروض أن ينبعث على ضوئها المبدع المنجز الشعري فهي في نظر الباحث المنصف الوهابي كثيرة بعضها يتصل بأفق الإنشاء وبعضها الآخر يتصل بأفق التلقي وبعضها الثالث مرتبط بسياقات الإبداع المحلي والكوني لذلك أفرد صفحات من المداخل للحدث عن وشائج القريب بين التصوص ولعل مفتاح النظر في القضية في رأيي يعتمد مصطلح هجرات التصوص على اعتبار مبدأ التأثير والتأثير. لذلك فإن اللهاث وراء تجربة جديدة في بعض التصوص الإبداعية ولذ أعمالا على غير شعرية نظرا إلى عدم تمكن أصحابها من خلفيات نقدية تسهم في حسن الصياغة وفي الارتقاء بالمنجز إلى المأمول الإنشائي على نحو اعتماد «الكيش» بكلمات من الشرق والغرب وإذا هو نص بلا لون ولا طعم ولا رائحة.

أما المنع من التجربة الإبداعية فنجد تجلياته بحسب الوهابي في منجز سعدي يوسف ومحمود درويش وليكن واضحا أننا نستثنى تجارب شعرية قد تكون قليلة مثل تجربة سعدي يوسف أو محمود درويش بدءا من «سرير الغريبة»، حيث

ورمزيتها وهي مسألة جعلت بعض المتدخلين يبحثون عن معنى الشعرية في المنجز التونسي من جهة الخلفية الفكرية للمبدأ ذاته والقول بأن التحديث مسألة آلية ليس من الأمور البديهية، بل إن الأمر عند البعض هو نظرة ذاتية للكون تنطلق من اليومي لكنها تخلق بعيدا في سماء التخيل والحال أن أمر الشعرية عند الوهايبى صناعة معنى تتطلب معرفة عالمة لإيجاز مسألة عينية.

تبقى أسئلة مهمة تتعلق بالمنجز الشعري التونسي تبحث التدخلات على الخوض فيها مثل حظ الشعر التونسي من الدراسة الأكاديمية الجادة وقدره الشاعر التونسي على الانخراط في الحداثة الشعرية بمنطلقات نقدية واضحة ومراجع تكوينية تجعل النص كثاري المعنى أو حاملة لتعدد الأصوات تجعل من الشعر إمتاعا وبحثا في الذات والكون.

2-2- محمد آيت ميهوب «معاني الثورة وثورة المعاني في شعر الشابي»

انطلق الدكتور محمد آيت ميهوب من ملاحظة القدر الجميل الذي «كتب على تونس والتونسين أن ترتبط أبرز تحولاتهم السياسية والاجتماعية في القرن العشرين ببتي شعر :

إذا الشعب يوما أراد الحياة
فلا بد أن يستجيب القدر
ولا بد للبل أن ينجلني
ولا بد للقيد أن يكسر

ومن هذا الاستنتاج الذي تعلق بارتباط تاريخ تونس الحديث ببتي الشابي وطأ الباحث للمداخلة متبها إلى أن البتين قد سارا في البلاد العربية في ليبيا والبحرين واليمن وسوريا ومصر مناديا بالكرامة والحرية وهو ما يؤكد انخراط الشابي في مصاف الشعراء الكبار القادرين على استشراف

طبيعية أو مصنوعة أو بحثا في هذه الأشياء عن علاقات مشابهة أو مماثلة أو قرابة. وربما أمكن أن ننظر في هذه العلاقات من زاوية أخرى : فالشيء يظهر بما ليس هو. والصورة قد تكون طريقة من بين طرائق يظهر فيها الشيء كأننا قائما بنفسه، ولكن دون أي إمكان لمثوله، ما دام ينضوي إلى الغريب اللاتصوّر أو إلى المحال المحض. والحق أنه لا تبادل بين الأشياء في هذه الصور، وإنما تبديل أو ضرب من «قلب الأعيان» يخدع القارئ ويستغويه، وهو أشبه بطقوس السحر حيث يحى الشيء في صورة شيء آخر.

هكذا حدّث الدكتور المنصف الوهايبى في المداخلة الافتتاحية الحاضرين وكانت من أفضل المداخل لمقاربة الظاهرة الشعرية تحت موضوع أدق ارتضاه القارئون على هذه الدورة «الشعر-الثورة» وهي مداخلة أثارت كثيرا من النقاش خاصة في المسائل المتعلقة ببنية الشعر الحديث «منهزم الحداثة من جهة القطع مع الموروث لمصطلح التجاوز وتشكيل العالم، هذه المداخلة التي انبثت في أغلبها على التجريد واكتفت ببعض النماذج من أعمال سعدي يوسف ومحمود دويش وبعض المنجز الشعري التونسي الذي اعتمد أيقونة البرعزي «وكثيرا ما لاحظت وأنا أقرأ هذه النصوص أن الشاعر أو الشاعرة يلاعب نفسه على نحو ما بالاستعارات «الجمالية» الزائدة عن الزوم، في عزلة عن الحياة تكاد تكون تامة. فلا شيء سوى ذكرى غائمة أو لحظة حنين حارق، كان يمكن أن تكون مغذا إلى مسارب الشخصية ودخائلها لولا هذا التكثيف الاستعاري الذي يعالق بعضه بعضا أو يراوغه، دون سند من سياق النص. ولولا هذا التشكيل اللغوي الذي لا يلبث أن يقذف بالقارئ في مسار الكيشية لا السرد، فيقطع حبل المعنى

أيّ عيش هذا، وأيّ حياة؟
ربّ عيش أحقّ منه الحمام؟

وانتهى الباحث في هذا القسم الأول، اعتماداً على شواهد نصّية إلى جملة من النقاط تصل بصناعة معنى الثورة مثل «تأصل الحرية في الذات الانسانية» التي ترتفع في مدوّنة الشابي إلى مستوى التجربة الوجودية الحتمية أنطولوجياً حتى يحقق الإنسان إنسانيته، فالحرية عند الشابي «جوهر الإنسان وأساس كينونه، ومعها يصير كل رضا بالذلل والهوان لا استسلاماً للظلم وحسب بل هو فوق ذلك خروج عن نواصس الطبيعة وتشويه للإنسانية الإنسان».

ويرى محمد آيت ميهوب أنّ «الحرية ليست فقط القدرة على الحركة والتنقل، ليست حرية الجسد المادّي بل هي الحرية القيمية النفسية المجردة، هي إحساس الإنسان بالكرامة وعدم اضطرابه إلى العيش ذليلاً، ومن هذا المنطلق التقديري أمكن ساحت الحديث عن «التطلّع إلى المستقبل في شعر الشابي» بما هو نشاط للواقع الحاضر الذي أصابه البلى وشوق إلى المستقبل الأثمي البكر، فالحاضر يقترن بالموت وعالم الأرض عند الشابي في حين يرتبط المستقبل بالحياة وعالم السماء وهو ما أدى بالمقاربة إلى «حتمية زوال الظلم والاستبداد» وهي نتيجة من أهمّ ثيمات ديوان أبي القاسم الشابي ودلّل ميهوب عليها بآيات من مختلف القصائد.

وعلى هذا التحو كانت المعاني الثورية في مدوّنة الشابي ولم تكن التزاماً ظرفياً تاريخياً بقضايا الوطن وليست مجرد تعبير عن وضع تاريخي اتّسم بالاستهتار والجهل والتخلف، بل سرعاً ما غدت التزاماً بمجزلة الإنسان في شموليته وأبعاده الوجودية الانطولوجية مجرداً عن الزمان والمكان وهذا الاستنتاج في شعر الشابي يشر للباحث الانتقال للحديث عن «شعر المعاني» الذي افتحه

المستقبل ويؤكد عمق اتصال الشعب العربيّ ووعيه أو لاوعيه بالشعر تصديقاً لقول رامبو «الشعر لا يعبّر عن العالم بل يخلقه» ومثل هذه الوشائج بالثورة العربية منذ الخمسينات من القرن الفارط وربطت الشابي بالوطنية وبالثورة، فهو في نظر البعض شاعر الوطن وفي نظر البعض الآخر شاعر الثورة، و«شعر الشابي منذ 1927 شعر يرنو إلى المطلق ومخاطبة الإنسان عامّة ويعتمد الأيحاء لا التصريح... وشعره على طبيعة إشاريّة شفافة يمكن محاصرة دلالتها في المستوى الدلالي الأول وهو ما يجعل دراسته تخرج من مقارنته باعتباره شعراً أقرب إلى الرومنطيقية إلى منجز شعريّ منفتح على الثورية والثورة في توليد المعاني المتصلة بالسياق التاريخي لتونس وللعالم ويفتح النصّ الشابي- التجربة على أفق أرحب، هو أفق الكونية باعتبار الاشتغال على القيم الكونية نحو الثورة على الطغيان والجبروت وسعي إلى إرساء قيم كونية من الحب والعدل والسلام وغيرها من المقولات التي يحفل بها «ديوان أغاني الحياة».

قسم الباحث المداخلية قسمين كبيرين عنوان أولهما بـ«معاني الثورة» وحمل الثاني «ثورة المعاني» عنواناً. ورأى في القسم الأول أن الشابي قد أدرك أن تغيير الواقع يمكن أن ينجزه إلا الشعب ذاته، إنه المسؤول عمّا لحق به من ضرر لذلك اتّسم خطابه للشعب بمحماسيته ونقده حتى بدا قاسياً عليه في كثير من الأبيات:

أين يا شعب قلبك الخافق الحساس
أين الطمّوح والأحلام

عمر ميت وقلب خواء
ودم لا تثيره الألام

وحياة تنام في ظلمة الوادي
وتنمو فوقها الأوهام

بالتنبيه إلى ميسم مهمّ طبع دلالات أغاني الحياة وهو ثراؤه بالأفكار والدلالات وافتتاحه على الفلسفة والأسطورة والثقافة الانسانية دون التقريب في العواطف .

وأفاض الدكتور محمد آيت ميهوب في الحديث على قدرة أبي القاسم الشابي على الجمع بطريقة «مذهبة» «فاتنة» بين الولوج بالأفكار والمجردات من المفاهيم والقيم من جهة والتعلّق بالأحاسيس المشوبة من جهة ثانية، ومثل هذا الانتباه التقديري مكّنه من تتبّع تشكّل هذا الجمع لا «بين قصيدة وقصيدة أو بين مقطع ومقطع في قصيدة واحدة بل هو جمع اندماجي عضوي في البيت الواحد والتركيب الواحد» .

وهذا الثراء الدلالي والجمع النسقي عبّه الباحث من أهم أسرار عبقرية الشابي وخلوده مثل أول مظاهر القطيعة التي أحدثها الشابي مع الشعر التونسي قبله بل اعتبرها من أهم نقاط التطلع مع الشعر العربي التقليديّ ومكّنه من «تقوية العلاقة الإيحائية والنجاح في المبادعة بين العلاقات الخفية الإبداع المتشجّعة» ، المسرعة إلى التشكّل جسدياً من حروف له امتداد حسّي ما في الواقع وبين القصيدة الدلالية التأويلية المفتوحة على الزمن» .

طرح الأستاذ محمد آيت ميهوب هواجس إبداعية مهمة نحو الصلات الممكنة بين اليومي والتاريخي في التجربة الإبداعية وبين الشعار السياسي وأفق الصناعة الشعرية وتساءل عن الأدوار التي يمكن أن ينهض بها شعر شاعر وإلى أي مدى يمكن أن يكون منارة تهدي الشعوب سواء الثورات كما اشتغل على أسئلة البناء والصورة والخيال عند الشابي .

وفي ردّه على معنى ثورة الشعر عامة وثورة الشعر عند أبي القاسم الشابي حدّ الباحث المصطلح بالقول : «إنّ ما نقصده بثورة المعاني في شعر

الشابي ليس استبدال حقل دلاليّ بحقل دلاليّ آخر وتعديل دلالة بأخرى والانتساع في معنى من المعاني كذاك الذي تحت إليه المدرسة الإيحائية أو المدرسة الرومنظيقية بل هو أبعد من ذلك مدى وأخطر شأنًا ونعني به التحوّل من الدلالة إلى التّدلال، من صياغة المعنى وتحميده وتوضيحه وإهدائه القارئ جاهزاً مكتملاً متبهاً إلى توظيف كل عناصر الشعر من أصوات وإيقاعات وألفاظ وصور لفتح القصيدة على معان مختلفة متقلّبة متقطّعة متشابهة» ، وبهذا التحديد الاصطلاحي لثورة الشعر تمكّن الباحث من ردّ المتفرّق من ظواهر التمرد إلى قاع إبداعيّ واحد منه نهلت مدوّنة الشابي وهو صورة الحرية الثابّة أشكالها ومظاهرها في المتن الشابي حتى لا تقرأ الشابي «قراءة ساذجة تلقائيّة» .

2- جمال الدين دراويل: الحرية لحن الحياة الخالد في شعر الشابي

وطبّ الباحث د. جمال الدين دراويل لتجليات الحرية **حُرِّيَّةٌ خَالِدَةٌ** في شعر أبي القاسم الشابي نوطنة تاريخية تاريخية شرّع بها، شأن الأكاديمي الساعي إلى تنزيل الظاهرة الإبداعية في سياقها الحاضن للنشأة بالقول : «بشرّ الثُلث الأوّل من القرن العشرين بحصول منعطف حاسم في التاريخ الفكري والاجتماعي والسياسي للبلاد التونسية، مثّلت خلاله قضايا الحرية والاستقلال والسيادة هواجس أساسية لدى التّخبّ التونسية، إذ أدركت عناصر هذه التّخبة أنّ الحرية والسيادة والاستقلال أهداف جلييلة لا تقبل التّحقّق إلّا بالوعي بها أولاً وإخراج هذا الوعي من حيز الإيمان إلى حيز الإنجاز ثانياً .

وتبيّنت هذه التّخب أنّ الطريق إلى ذلك يتم بإحداث الحراك الفكري والأدبي والاجتماعي والسياسي الذي يتقلّ هذا الوعي واستحقاقاته

المستعمر الذي يدعوه الشابي إلى "النهوض" و"السخط" وشرّ "الحرب الضروس" حتى يستنى له أن "يحطّم عروش طغاة الأرض" من المستعمرين، هذه العروش التي "ستخرّ" و"تهدم" لا محالة تحت ضربات "الحقّ الغضوب" التي يوجهها له الشعب المتيقظ، المدرك لجسامة المسؤولية وما تقتضيه من مكابدة وتضحية، له "يلعلم" صوت الحق وترتفع راية النصر.

تتبع جمال الدين دراويل تحليلات الكلمات التي أصبحت بفعل التراكم والتواتر في الاستعمال مياسم لفظية واصطلاحية تسم النصّ الشابي حتى غدت من المشترك الشعري، أخرجتها الذائقة التقبيلية من مستوى الإبداع الفردي الشابي إلى مستوى المعنى الشعري المشترك، وحمّلت الشعرية العربية انطلاقاً من المنجز الشابي بعض الكلمات العربية دلالات مأسائية كويتية بدأت بفعل التراكم تشقّ طريقها نحو المعجم الرمزي وهو عبور ضروري حتى تعانق المتبردة الشابية ومن ثمة الشعر الشابي الكويتي، بل علناً بمثل هذه المقاربة لتحول المعنى من الفردي إلى المشترك الجماعي يمكننا أن نجيب على أسئلة كبرى ما يزال النقد الحديث يطرحها على المدونات الشعرية التي حازت منزلة إنسانية أو تكاد.

إنّ تحول الشابي إلى الرمزية يمكن أن نعزوه إلى علاقته بالشرق اعتماداً على المراسلات والنشر لكننا اليوم إذ نعيد قراءته في ضوء المناهج الحديثة فإننا نتوقف عند ظاهرة لسانية محضّة، وهي انعدام المراجع التأويلية المباشرة في شعر الرجل في مرحلة التّضحج ومنها كما قارب الأستاذ دراويل قول الشابي:

تَأْمَلْ هُنَاكَ أَنَّى حَصَدَتْ
رُؤُوسَ الزَّوَى وَزُهُورَ الْأَمَلِ
وَوَقَيْتَ بِالْدَمِ قَلْبَ الشُّرَابِ
وَأَشْرَبْتَهُ الدَّمْعَ حَتَّى نَمِلَ

العملية، من دائرة النّخبة إلى المجال الأوسع الذي يشمل مختلف الفئات الاجتماعية (عمّال / طلبة / نساء...)، فيتحوّل إلى حالة عامة ومسؤوليّة جماعية، ينهض بموجيها الشعب بأعباء التّضالّ اللازم لخروجه من نطاق الاستعباد والاستضعاف المفروض عليه، إلى تحقيق السيادة ونيل الحرية في مستويها الفردي والجماعي.

ويسترت هذه التّوطئة للأستاذ دراويل إمكانية تقديم مجموعة من المنارات التحديثية التي أسهمت في تاريخ الحركة الوطنية بشقيها السياسي والثقافي. وهي منارات على اختلافها جعلت من التربة الثقافية التونسية تربة قابلة للتشكل بحسب متطلبات هذه النخبة "وهذا القدر في الوعي التاريخي والاجتماعي، مثل - لدى الشابي كما لدى أغلب عناصر النخبة التونسية في الثلث الأوّل من القرن العشرين- نقطة ارتكاز ضرورية ليلاد الوعي الوطني الذي يعتبر وقود الكفاح اللازم لتحقيق الاستقلال ونيل السيادة والجمع بينهما في الحريات والعيش الكريم. وهو ما تمّ به خلال تأسيس الحزب السياسي (1920)، والنقابة العمالية (1924) والاتحاد الطالبية (1928) والاتحاد الثاني (1936) والنوادي الفكرية والأدبية والجمعيات الرياضية وشبكة الصحف والمجلات"، لنعلن الشخصية التونسية من خلال ذلك عن استعدادها للعمل عن فك ارتباطها بالسلطة الاستعمارية.

انعكست هذه الفسيفساء الثقافية الباحثة على التحديث على المعجم الشابي وما أنتج من بعض الكلمات التي وسمت ديوان أغاني الحياة وشقّت معانيها. المعين الدلالي الذي منه نهلت الدلالات الحافّة فإذا بنا أمام معجم شعريّ قاعه دوران الكلم على معان ثابتة أصول ومعان أخرى دوّارة ثوان ومنها "الطّاغية" "الأصمّة" عن سماع "صوت الحق" وما فَعّالها إلا "ظلام" يحلّك حياة الشعب

سَيَجْرُكَ السَّبِيلُ سَبِيلُ الدِّعَاءِ

وَيَأْكُلُكَ الْعَاصِفُ الْمُشْتَعِلُ (1).

بالالتزام لا يعدو أن يكون مجانباً للصواب في القراءة

فالشابي تحول من مخاطبة "طفاة العالم" إلى مخاطبة الشعب وهو دليل على الوعي بأن الحرية في سياق التقبل التونسي آنذاك فعل وجود وأن لا وجود لشعب بدونها لذلك «من مخاطبة» طفاة العالم»، انتقل الشابي إلى مخاطبة «الشعب» (جماعة وأفراد) حين اتجه إليه في قصيدة «يا ابن أُمِّي» التي جاءت على نفس البحر المتقارب فقال :

خَلِقْتَ طَلِيقًا كَطَلِيبِ التَّسِيمِ
وَحُرًّا كَنُورِ الضُّحَى فِي سَمَاءِ
تَغْرَدُ كَالطَّيْرِ أَيْنَ انْدَقَعَتْ
وَتَشْدُو بِمَا شَاءَ وَحْيِ الْإِلَهِ (2)

إلى قوله :

فَإِذَا صَاغَكَ اللَّهُ يَا ابْنَ الْوُجُودِ
وَأَلْفَكَ فِي الْكَوْنِ هَذِي الْحَيَاةُ
فَمَا لَكَ بِرَحْمَتِي بَلَدُ الْقَيْدِ
وَعَنِي لَنْ كَبَلُوكَ الْحَيَاةُ
فَالْإِنْسَانُ حَرٌّ بِأَصْلٍ وَجُودِهِ - كما يرى الشابي -
والحرية مكونة فيه منذ وجد على الأرض وياشر الحياة، ورضاه بالاستبداد (بلد القيود) وقبوله بالخضوع والخنوع للظلم والاستبداد (وعني لمن كبلوك الحياة) أمران يثيران الاستنكار والرفض (فما لك ترضى؟).

فالحياة حرية أو لا تكون لدى الشابي ولا معنى للحياة بلا حرية وخارج الحرية. ويترتب على ذلك أن الأحرار وحدهم الأحياء، وأن من فقد حرية فقد إنسانيته. «ولا تستسى للإنسان أن يغني للحياة إلا بأنعام الحرية».

مرتب الفرس إذن في تغني الشابي بالحياة

فإذا «أراد الشعب الحياة» حرّة والبلاد مستقلة ونهض باستحقاقات هذه الإرادة وتحمّل أعباءها العملية، أمكن له من خلال ذلك أن يتحكّم في التاريخ، وليس للتاريخ (القدر) حيثذ إلا أن يلتقي ويستجيب ولو بعد حين».

ولعلّي أضيف في هذا الموطن من تقديم مداخلة الأستاذ جمال الدين دراويل أنّه مع ما انتهى إليه في مقاربة الآيات المستشهد بها فإن الأمر يكاد يكون موكولا إلى لعبة الضمائر التي بنى عليها الشاعر صناعة المعنى، فالتوجه إلى ضمير مخاطبا كان أو غائبا يعني في عرف اللسانيات الحديثة انعدام المرجع، ويمكن أن يكون أنت- فرنسا- المجلت- ألمانيا، كما يمكن أن نقاربه رمزيا بالتالي :

أنت- كل مستعمر محكم غدا، بعد أن تثير القصيدة في الأفاق أو يوارى الرّجح جناحها - لذلك فلا غرابة أن كانت «إرادة الحياة» بيما وجعلنا لربيع الثورات العربية بعد وفاة الشّاعر يعقود ، وهو كذلك ما يفسّر دعوات بعض الأطروحات إلى النظر إلى الشّابي باعتباره شاعرا إنسانيا والقول بأن تضيق قراءة معانيه بحصرها في السياق التونسي أو ربطها بالفترة الاستعمارية هو شكل من أشكال التجني على عبقرّي إنساني.

كيف نظر دراويل إلى الحرية مفهوما في شعر الشابي؟

سؤال مركزي في مقاربة الأستاذ لهذا اللحن الخالد، إذ يرى أن الحرية عند الشابي أصل ومنبع وليست نتيجة كما أنها ليست حراً من كلّ هي كلّ واحد لا يتجزأ، ومن نظر إلى الحرية في نصّ الشابي على اعتبارها وسيلة أو مجرد زينة أو إيهاما

«بل فيه الكثير من الاحتجاجات السياسية ومن الهجاء المكشوف للأمرء والسلطين... وهذا ينطبق على الشعر التونسي الجديد وإن سمح باستحياء وينقص في المهارة على القوالب الغربية».

تدرّج المحاضر بعد ذلك لتتبّع آليات صناعة المعنى الشعري. ومن أهم التقنيات التي توقف عندها تقنية القناع وحده حذاً جديداً فالقناع كما عرفناه عند صلاح عبد الصبور وسعدي يوسف وغيرهما هو توارى الذات الشاعرة وراء صوت ينطق باسمها ويقدم رؤاه للعالم حتى كاد الشعر يُحدّ بأنه «كذب الخيال أدهش من صدق البوقع».

كما تدبّر المحاضر مجموعة من المصطلحات الأخرى المتعلقة بالمعنى الشعري مثل القصيدة النائرة والشعر المقاتل وهو شعر اختاره بلاغة البساطة والعبارة للأستاذ المحاضر، وعلى ضوء هذه المصطلحات كانت سلسلة نتائج نقدية لباحث أثري الشهيد الحسيني بأعماله ونصوصه، ومن نتائج هذا التمهيد للأنواع الرومنسية الحاملة وعن الشعارات العاطفية كما أمكن لهذه النصوص الانفتاح على السياق العالمي متجاوزين الرموز والاستعارات والتوقع داخل نسق مغلق.

توصيات المهرجان

رصدت لجنة التنظيم بواسطة الاستبيان العملي الذي اقترحته على الضيوف مجموعة من التوصيات يمكن إجمالها في النقاط التالية:

ضرورة المحافظة على المهرجان تسمية وتوقيتاً مع تجويد فقراته خاصة المتعلقة بعدد المحاضرين.

السعي إلى تكليف لجنة علمية لنشر الفعاليات السابقة تعميماً للفائدة.

تدعيم الانفتاح على التجارب العربية شرط مزيد الاجتهاد في ضبط نوعية الضيوف العرب.

هو الإعلاء من الحرية قيمة للثقافة المحاضر ين مجموعة استنتاجات تراوحت بين المقاربة اللغوية لأبيات الشابي وبين المقاربة التأويلية الفلسفية المستلحة بآخر ما انتهى إليه الدرس الحضاري اليوم من قراءة شمولية للأثر الأدبي وهو اختصاص د. جمال الدين دراويش.

الشاذلي الساكر: تأملات في الشعر الثوري.

اختار المنظمون للدورة الجديدة من المهرجان أن يكون الاختتام مع أحد مؤسسيه الذين قدّموا الكثير للمشهد الإبداعي الجهوي والوطني من خلال سلسلة الكتابات المنشورة حول الفلسفة والتأملات في الشعر، لذلك وسم الباحث مذاخلته بتأملات لأنها انطلقت نتما رسخ في الأذهان من أثر واضح للحروب والانقضاضات والثورات، فالمنطلق عند الباحث أن احسن المهرّف للشاعر يؤدي حتما إلى اعتبار الانسان مضطرا إلى خوض غمار المحروب والصراعات، ف «إما الحرية والتملّة/ بين الحربي الثورة أو الخضوع لإرادة القوى الباغية التي تسعى لاستغلاله والسيطرة على إرادته واستثمار طاقته وتجديد مصيره»

هذا المنطلق النقدي للباحث في الشعر بما تسليح به قبلا من معرفة نافذة بأليات الصناعة الشعرية مكنته من الانتهاء إلى أنّ «الشاعر الملتزم هو الذي يدافع بضراوة عن حرية الانسان، كلّ إنسان ويصارع جمود كل الآليات الكابحة لها معتبرا أنّ الحرية هي حاجة الحاجات ومتى الغايات وهي وسيلة كلّ اقتدار وكلّ إبداع وكلّ تخليق في فاسح الفضاءات لمشاهدة عن قرب بدائع الصور وصناعة أعجز الملاحم وأصعب البطولات» وهذه المنطلقات النقدية المدركة لآليات اشتغال النصّ الشعري كانت أفضل المداخل استنتاج كثير من الاستنتاجات العميقة نحو أن الشعر التونسي لم يكن في معظمه ترفاً ذهنيّاً أو بكائيات عاطفية

الفصل بين مجتعي التنظيم المادّي والعلمي حتى
تتفرّغ مبكّراً كلّ لجنة لإنتاج المهرجان.

اقترح «التشكيل البصري في القصيدة العربية
الحديثة» عنواناً للدّورة القادمة.

.....

أسدل الستار على دورة جديدة من دورات
مهرجان الشعر العربي بالجريد بمتابعة إعلاميّة متميّزة
وعادات اتّصال جديدة منها عقد جلسة إخبارية مع
أهل الإعلام للإجابة على بعض الاستفسارات قبل

الاختتام ومنها تحويل المهرجان عربياً ولعلّ ما أجمع
عليه الضيوف هو حرارة العلاقة الانسانية والحفاوة
الجنوبية والتجانس بين الفريق العامل رغم الظروف
العامة للبلاد التونسية وما صاحب هذه الظروف العامة
من تجاوزات في حقّ المؤسسات العامة أو في حقّ
القائمين عليها وهو ما جعل رجال الإعلام يبحثون
في خطورة بعض الظواهر، وكانت هذه الدورة تحدّياً
ثقافياً تنظيمياً، نجح أصحابه في تأمين هامش كبير
من العلميّة والشعريّة للملتقى دون إغفال البعد الفني
المنظم والسياحيّ التسويقيّ لمدينة توزر.

الهوامش والإحالات

(1) أغاني الحياة، ص 150

(2) المصدر نفسه، ص 77

من وحي الثورة

مسعودة بوبكر / كاتبة، تونس

1 فوق عرش السلطان

قطاف موسم الشتاء ضئيلة غلته مشور في حضن
العربة القنوع،

تطلع كل صباح بحمولتها على أمل أن تحصل منها
بعد الظهيرة أمام عيني صاحبها، تنقص فيهما الرضاء
والاستياء، التعب والارتياح، الأمل والقنوط.
صامت يدفعها عبر البطاح والأزقة ويزار سخطه
أحيانا.

لطالما حلم بمدينة شرطيتها طيب، لا يستهدف في
مطلع التهارات عربته الحاملة بالتخفف من حملها، يحلم
بمدينة شرطيتها بلا أنياب ولا أظفار... يحلم بأبواب
دون مراتج وأقفال وحجاب، كبر الحلم كبيراً، في
غفلة من عربته المنكفة على حملها وحلمها، أوقد ذات
وعى في ركام أحلامه عود ثقاب، وحلق فوق الأقفال
والمراتج والشرط... وعرش السلطان.

2 - مصير

في ركن من الحوش بكت عربة الحضر صاحبها
والجميع يخرج خلف جنازته،

كانت تشتفي لو دعاها لرقصة النيران .. لو مدّها
بقبض من جمر...

جاء بعد الجنازة من يسح عنها الغبار ويعرضها
للمفتحين والفصوليين،

جاء من يعرض على من ورث أمرها ثمناً خرافياً،
يكم من يترشح لحفظها في المتحف ... حدو شواهد
تاريخ.

أنا هي، فانت تحم بلسان من لهب يهيل رمادها
على رماد صاحبها.

3 - ديمقراطية

نزل بين الحشود القاضية...
ينظّارته التي تترجم أنه مثقف ومفكر...
ينظّارته التي تترجم أنه مصمم للكثير وعلى الكثير...
نزل بين الجماع والماعطل والقرق والتمرد
قال: " ساكون حاكماً عليكم"
أولوه ظهورهم...

بکی السلطان حتی تبللت لحيته. ضرب علی جيئنه
فرعا:

- شعبي مريض أو ميت... الويل لكم جيوا
ببعض منهم.. شقوا على صدورهم، انبشوا داخل
شرايينهم عن بلر ثورة فاستلوا قبل أن تنبع...
شقوا أرحام النساء وابحثوا في ما يحملن من
أجنة..

- وإن نحن لم نعر عن شيء مما يقلق بين الشعب؟
صمت الملك طويلا ثم رد:

- عندئذ... اجعلوا من أمامهم سداً ومن خلفهم سداً، وعن يمينهم سداً وعن شمالهم سداً، وصبروا على السدود من القطر والحديد المذاب...
لا بد أن نحول بين شعبي والعالم.

5- اخبر قراق.

آسوار

يوآيات القصر الحيف . .

جنود ومليّعة . .

بولیس متوقعہ .

أسلاك شائكة .

كـلاب الـديـرمان تـمـتـرـس دـون الـحـاكـم والـثـائـرـين .

يعلو صوت المعتممين يخترق الأسوار... ويؤبات
القصر المنيف وصف الجنود والمدرة

والأسلاك الشائكة، وحقد البوليس وكلاب

6 سَلُوهُ هُوَ

امرأة من سفر المنسيين لا عمر لها، لا رغبة لها في أن تتحدث، أطلت التفرس في عدسة الكاميرا التي كانت تجوس داخل كوخها تكشف ضوءها دلالات العوز.

سألته مبعوث التلفزيون الوطني:

.. ماذا تريد من الوطن؟

طال صمت المرأة ثم رفعت باتجاه الكاميرا صيّا قالت:

.. هذا حفيدي ... سَلُوهُ هُوَ عما يريد

7 - حرايبي

الثورة التي طالت العباد تفشت في زرائب الحيوانات . حيث طلعت التعاج الشكالي نائرة على راعيها، وطلعت الديكة احتجاجا على منافسة الديوك المجلوبة من الأسواق الخارجية . أما البقر فقد أعلنت احتجاجها عن قلة الفحول وعن تواجد أبقار همجية تنافسها المعالف والمرعى وقلة الفحول،

في حين شددت الأرانب البيضاء على عدائها للأرانب الحمراء واستهدفتها للذبح أكثر منها .

وقفت الحيوانات كل حسب قصيته في ثورة عارمة .

وحدها الحرايبي كانت بين الجمعي

ARCHIVE

طعم الرّحيل

سمة البوعبيدي / كاتبة، تونس

بعدها ويعود هاربا إلى تجمّعاته... بحث في جيوب سرواله عن مسيحته فلم يجدها، ثم تذكر أنه دسها في حقيبه. تذكر أنه يرتدي هذا السروال وهذا اللبّاق الغريب... انقبض صدره أكثر فأكثر... ما كان عليه أن يطيع ابنه ويبدل بشايه هذه الثياب... جيته وسرواله الفصفاض، لباسه الذي اعتاده من الصغر... مرتاحا... أبقتهم أن يكون مرتاحا... ابنه أيضا... ابنه... ترى كيف أصبح الآن منذ سنوات لم يبعث له بصورة... منذ زواجه... لا... قبل ذلك، حين بدأت تتبادل رسائله ومكالماته الهاتفية... وأساؤه ترى كيف هم؟... هل يشبهوه أم يشبهون أهم الأحنية؟... ترى كيف سيستقبلونه؟... هل سيفرحون بالجدّ الآتي من بلد الأحاسي والحكايات... الآتي برائحة الأرض في عرقه وظلال التسامح والرضى في تقاسيم وجهه؟...

ترى هل سيطلبون منه أن يحكي لهم حكاية ويلخون كما يفعل الأحفاد عادة؟... تراه هل سيصبح الجدّ الذي حلم أن يكونه زمنا؟... ترى... ولكن كيف سيكلمهم؟... هل دريهم أبوهم على لغته ولغة أحفاده... أم...؟

عادت الفتاة بجانبه ترطن مع رفيقها... قبل سفره

شدوا الأحزمة، قال صوت أنثوي رقيق، الآن ستقلع الطائرة... ولم يشد الحزام وترك أمره للمضيقة...

أغمض عينيه ويسمل واخذ يقرأ في سره من الذكر الحكيم... انتابه دوار خفيف لم يعلم مداه... وأعادته خياله إلى هناك حيث كان قبل ساعات فقط...

امتلا صدره برائحة الأرض... غاصت قدمه في التربة اللينة... تخاوح من حوله اللون الأخضر، وتمايل سنبله مشعا تحت وهج الشمس...

قبل ساعات... قبل أن يعلق في الهواء... كنت رجلا ثابتين على أرضه، وكان يقف شامخا ثابتا لا يخشى السقوط... كان يحلو له فقط أن يرقب السماء من بعيد دون أن يتطلع للطيران فيها... حين يرفع يده إلى جيبته ليساعد بصره في الذهاب بعيدا، عله يلحظ غيمة آتية تدرجها الرياح في الزرقة اللامتاحة، لينزف إلى نفسه البشارة قائلا: يبدو أنها ستمطر عما قريب... ويظل يترقب مطرا يروي قلبه وأرضه معا ويتعشما، فتنبع فيهما الحياة وردية الآمال معشوشة، مزهرة...

فتح عينيه على لغط لم يفهمه... الفتاة الأجنبية بجانبه تحدث رفيقها بحماس... لم يفهم شيئا... فقط رأى فخلها العارين وأعلى صدرها لينفض بصره

ماذا فعلت به تلك البلاد؟ ... ورف قلبه يستعجل لحظة اللقاء ...

الآن وهو يتخيل حرارة اللقاء المرتقب ويكاد يشم رائحة وحيدته، لم يعد نادما على شيء تركه وراءه ولا حتى على ما فُط من أجله ...

حين بحث يستدعيه للعيش معه في وطنه الجديد ويقتنع بأنه ستعوقه السن على مجاهدة الأرض والطبيعة والمرض والوحدة، رمى بكلامه إلى الريح ورث عليه يقول: أريد أن يحضن جسدي حين أموت فده أرض بلدي، سيكون لنا ورفيقا به لأنه حضن أم لولدها ...

ولكن مع إلحاحه المستمر لا يدري كيف اقتنع وفعل ما فعل ...

أترأه نادما؟ ...

أغمض عينيه من جديد وكأنه يهرب من الجواب ... رآه في آخر مرة يجوس تراب أرضه ... كانت قدماه تقبل الأرض والأرض تقبلهما ... كانت السنايل تتسم لفضيحه ... وكان رذاذ المطر يغسل الكثر من كل شيء ... الريح تهمس له راجية ناصحة: لا تطلع هواله ... أنفرط في كل هذا؟ ... لا تبع عمرك ... كيف تنخلي عنها وتتها بعيدا بدرانها؟ ... تأن ...

ويقول وقلبه يتثعب ... والسماء تتحبب ... والأرض تتألم ... والسنايل تحترق ... إنه وحيد ... أ أموت دون أن أكون على صدره وأغمض عيني على ملامحه؟ ... أ أموت دون أن يحضر قبري ويأخذ عزائي؟ ... من لي بعده وهو بعيد؟ ومن للأرض بعدي وهو هناك؟ ...

وتناقل أهل البلدة الخبر ... بين مكذب ومكذب ... كانوا مشدوهين ... إنها النهاية إذا صبح هذا ... ماذا دعه وهو؟ ... وتوافد المشترون بقلوبها دون أن يشموا رائحة عرقه فيها ... دون أن يروا دماؤه تجري بين أخاديدها ترونها ... دون أن يلحظوا دموعه

علته جازه أحمد بعض الكلمات الفرنسية ... يذل مجهودا كبيرا كي يتعلم هذه الكلمات ...

كان طوال حياته لا يجيد إلا لغة الأرض ... كان يتقنها ... كانت أرضه ... تحادثه ويحادثها ... تفهمه حين يشتكي لها وتواسيه ... كانت أرضه ... انقبض صدره لذكرى الأرض هل حقا أصبحت أرضه مجرد ذكرى ... حتى الآن وهو معلق في الهواء، على هذا الجسم الحديدي البارد، لا يصدق هذا ... عاد إلى فضاء الطائرة الغريب ... لأول مرة يلج هذا الفضاء ... كان يؤكد دائما أنه لن يركب طائرة إلا وهو متجه إلى البيت الحرام ... وها هو يمتطيها ... إلى بلاد الجن ... هكذا كانوا يسمونها حين يتحدثون عنها في مسامراتهم حول النار ورائحة الشاي بالنعناع ...

و ها هو يترك كل شيء وراءه، ويتخلى عن كل صمره ويطيير إلى بلاد الجن ... خاوي الوفاض، إلا من شوق جارف إلى ابنه ... وكثير من الذكريات ... شوقه الجارف إلى فلذة كبده سيطفئ بعد ساعات في حضنه، والذكريات سيحملها في قلبه يقاتل عليها في ما بقي له من العمر ... وهل تكفي الذكريات مهما كثرت ومهما حسنت أن تقاها في غربتها وأن تسد جوعنا إلى الوطن وتروي ضمائنا إلى نسانمه؟ ...

وضع يده على صدره يتفقد أوراقه في جيب أعلى قميصه ... تسلت أصابعه خفيفة تحبب الأوراق ... فطنت الفئاة الأجنبية إلى حركته فتحفزت خالفة ... استغرب خوفها الواضح وسارع يعرض عليها الأوراق تطميناً لها دون أن ينس ... أشاحت عنه بوجهها وقد توارى خوفها داخلها دون أن يذهب ... أطل عليه ابنه بوجهه الصبوح البشوش مشجعا فمسخ ما على قلبه من غم بدأ يتراكم قليلا قليلا ... لأجله يهون ما به ... هو وحيدته ... هاجر صغيرا وراء حاله وأحلام حلب وتركه وأمه لعذاب فرقة ... تماسك هو ودفن همه بين شقوق الأرض ونحت حبات ترابها، أمّا أمه فتهاوت وماتت بحسرتها عليه ... تراه كيف أصبح الآن؟ ...

تخلصها... وانتهى الأمر الجلل نهاية ككل النهايات
سخيفة لا تصدق، لا تسرّ، عاد إلى الصورة القديمة
بين يديه.

لأجله تهون الدنيا وتهون الأرض... سيتق ما
بقي من عمره بجانيه وأبنائه، ينعم بقرينهم ويعوض
بمحبتهم ما فقد... وسينسى... عند الفقد... عند
الآلم... عند العجز يعول على النسيان دائما...
ولعله ينسى...

اتبه إلى الفتاة بقربه تعدّ نفسها للنزول... يبدو
أنه موعد الوصول... ستخط الطائرة بعد قليل أكد
الصوت الأثوي الرقيق عبر مكبر الصوت...

و عاد بغمض عينه من جديد ويسلم ويقرأ سراً
من الذكر الحكيم... مستسلما للدوار الخفيف...
أفاق ليد المضيفة على كفيه تنهه بلطف وتساعد على
النهوض للنزول قائلة «حمدا لله على السلامة»...

نزل السلم ببطء مستندا إلى ذراع أحد التازلين
مشى مترنحا إلى قاعات المطار وهو لا يرى أمامه...
التقط سمعه صوتا من بعيد يعلو وينخفض يتأدّي

«أياها... بأما... أنا هنا... أنا في انتظارك...»
نظر فلم ير غير الضباب يعتم الأشياء ويحجبها...
ولكن قلبه خفق بشدة ولم يكفّ عن الخفقان...
سحبوه ووضعوه أمام آلات مختلفة... فتشوا تعتشا
دقيقا... تفصد عرقا وكاد ينمى عليه وأحدهم يضع
يده بين فخذه وبين...

تهاوى على أقرب مقعد وهم يريشون في أوراقه
ويدققون النظر فيها مرارا ثم يרטنون في ما بينهم دون
أن يفهم شيئا... الأمر ليس عاديا وإلا ما طال جدالهم
وريشهم في الأوراق... يلذهبون لآلاتهم ولرؤسائهم
ثم يعودون إليه... يتأملونه من جديد...

هو متعب ولا يفهم شيئا... أين ابنه لينجده؟...
يتماسك كي لا ينهار... صبرا جميلا... صبرا...
تلفت حوله... الضباب كثيف... والرائحة غريبة...
والنفس خيالات... والصبر علقم... وهم يحيطون
به ويتباحثون، وهو الحاضر الغائب...

لم أجد... جاءه بواحد خاطبه بعربية فجّة قائلا:
«نمر إعدك إبي لندك... فلا يمكنك الدخول
وأوراقك ناقصة وغير مستوفاة...»

الباب

حنون مجيد / كاتب قصة وروائي، العراق

إلى معلمي الفنان الكبير سعد الطائي

الآن، يتّ لا أملك إلا خيالي، فهذا وحده الذي يفتح لي الأبواب، أما ما سوى ذلك فلم أعد أعبأ به، في نهاية العمر تصبح الأعمال أوهاماً، كنت أريد أن أحقق لنفسي ما لم يحقق لنفسه عيري. ليس عيري وحدهما، إنما القدر الذي لازمني منذ بواكير حياتي، قدري أنا، القدر الذي صنعه لي عيري ولم أصنعه أنا، ما يزال الأمر ثقيلاً على نفسي يا حامد ما يزال، كم مضى على ذلك، نصف قرن؟ نعم، خمسون سنة بالتمام والكمال، لقد رسخ في خيالي ذلك الباب الملون فامسى وكأنه قدري الصعب، منذ ذلك وأنا لم أفتح باباً، أي باب، حتى يشرى حيي البكر الملوّن الذي كثيراً ما حدثتك عنه، «أغلق بابي وأمسى حليماً مقمرعاً لا يطيب لي العودة إليه، لقد رفضتني المدن البعيدة وصدّتي الحدود الكالحة، لم أر مدينة، لم أفتح بجمال امرأة، لم أعرف النهر ولا البحر، أنا الذي كنت تصفني بالمعلاق، حتى تلك الصحف الرخيصة سدّت أبوابها في وجهي، لم أنشر قصة واحدة، اللهم إلا في واحدة صدرت وأغلقت أبوابها بعد شهر أو شهرين، وكما تعلم كان ذلك أوائل الستينيات، ظلت قصصي

ورواياتي حروفاً تتكدس على الأوراق، أرواقي أنا، وليس أوراق الصحف والمجلات، حتى أُمسيت أقرأ وأكتب بعيني عيري، زوجتي تحديداً، لا بأس كنت أقول، فلربما كانت هنالك أبواب لم تفتح على يدي أحد منذ خلق الله الأرض، وأبوابي هي من قبيل ذلك، هنالك أبواب تنشر دفاتها للناس قبل أن تُسد أصابعهم بحول، يشاء كاد أو أبوابي حذاراً من حجر صلد، أي قدر بالأس هذاً، وكيف لا أكرهه يا صديقي ؟

على أي حال إنها صفحات كالحبات انطوت، ليس وحدها، ليس الشيء الخاص بي، صفحتي أنا، إنما هذه الواسعة التي تراها بعينيك السليمين، انظر إلى يمين ويسار، إلى شمال وجنوب، ماذا ترى غير الجذب يلاحق الجذب والحواء يتبع الحواء؟ هل كان هذا حلمنا العظيم يا حامد ؟ هل هذا ما كان مؤملاً بتموز؟ الثورة التي كنا ندعوها بالعظيمة وغامرنا بحياتنا من أجل الدفاع عنها والمحافظة عليها ؟ أبداً، لا أنكر أنها كانت شبابنا، وأعظم محطات فرحنا بل أجمل وأزهى ما فتحتنا عليه أعيننا، ما زلت أتذكر تلك الصبيحة من يوم الاثنين الرابع عشر من تموز 1958، حينما أيقظني أخي الأكبر وهو يمزج جسدي،

هذا تبيان الأرباح والخسارات، الخسارة الوحيدة، الخسارة الأكبر أن لا يكون أي جواب على سؤالك الذي قد يكون الوحيد، وما أقسى ذلك حين يرتد إلى داخلك، وأنا من هذا الصنف يا حامد، أنت تعلم ذلك، فلا تبتس حين أقول هذا، لأنني الآن أقوله وكفى، داعياً أن لا يكون له كذلك في نفسك أي صدى، هل تحس اللحظة إحساس شجرة داعمها الخريف، وسؤالها الدفين أين ولّى ضجيج الأسر ولماذا غادرتها العصافير؟ أين نسغها الهادئ بالغناء وأين نشيد أرواقها وهي تلعب في الريح؟ إليكها، خذها، إدفنها في صندوق والى بها في البحر، قصّها كما تريد، فلقد قرأت لك قصصاً جميلة وكنّت أغبطك وعلى ذلك صرت أتمنى لقاءك قبل هذا اليوم، لكنّها الشعاب المتفاوتة في الأطوال والمسافات، كانت قصصك طرية تعيد لروحي تلك السمات الندية التي كنّا ننظفها يوم كنّا طلاباً في الأعظمية. كنّت أفرّوك ولأجبت لذات أماننا تلك، لهونا وأهانينا، عشنا وطهرنا، فليس لحظات بل أطرب، حتى إذا تماديت نبلاً في هذا وغشيتني الغيوبه اللذيذة، برز ذلك الجدار، الأصم، الغاشم، وليس الباب، أناب المفضي إلى عتبة حياة أي حياة، ما تذكرتك وما ذكرتي شيئاً فيك، إلا كانت حياتنا أمامي ثم كان ذلك الباب عوجاجتي، ولعل من أعسر أسراري إنني كنّت أريد انتزاعه أمامك، لأتخلص منه أو هكذا كنّت أتوسل، فأت الوقت، كنّت أقول ذلك قبل هذا اللقاء بسنوات، لكنّها الذكرى المظلمة التي تراودك ويلحف عليك ما بدخلك ليظردها، ثم ماذا تريد من بعد، كنّت أردد، وقد وخط رأسك الشيب؟ أشعر أن تلك الحقبة التي قضيناها معاً هي ملاذي وكنّت أحياناً أعتصم بها، كانت حياة قصيرة جميلة لكنها وُسمت ويا لئلاست بنقطة سوداء. تناول استكان الشاي الذي على منضدة أمامه واستعاد رشقة عميقة منه، حتى هناك كان ياتي، أحبه وكأنّه الحمرة المعتقة التي تغزل

إنّها الثورة يا حسن، انهض، إنما هي الثورة العظيمة انهض، فتحت عيني لأشعر أنني لست في غيبوبة، وفي واقع ولست في خيال، وكنّت قبل ساعات أكملت محزوناً قراءة حياة بوشكن الدامية، أيعقل هذا؟ يا إلهي! وأطلقت جميع قواي لأدخل في الحشد الهائج المتهيج الذي يصقّق للثورة، كل الشوارع طفتها وغمرت نفسي في هيجانها، إلا الشوارع التي استبّح فيها اللعب على الموت، وظهرت عليها بشاعات العبث بالموتى، هل كان هذا حسن حظي الوحيد؟ لا أدري وإلا ماذا كنّت سأذكر الآن إلى جانب ما صار من قبيل تحصيل الحاصل المرّ والأسيف؟ هل نستطيع بلحمة أن تستعيد الأغاني الطرعية والأناشيد الصادقة تلك؟ ثم هل نستطيع كذلك أن تستعيد صراخ المواجه والشجون من بعد؟ الفرح يقتل سريعاً، قاعدة خذها مني، الحزن وحده الذي يقوم ويستديم، أه يا صديقي ما زلت أذكر تلك اللحظة الخاصة المرّة، التي ما كنّت أجهل لأحد فكيف لنفسي، لا أحد يدرك متى كانت تظهر حتى يغيب وكيف ولماذا، الآن وبعد مضيّ هذه السنوات دعني أحرّر نفسي منها، فلفل في هذا بعض عزاء أو قل بعض شفاء، وإن كنّت عرفت عن أشياء كثيرة، في أخريات الحياة تتحول هذه إلى ما يشبه لعب الأطفال المهملّة، وإنني لأعجب من نفسي كيف حولتها إلى واحدة من أصعب أقداري، إن لم تكن أشدّها على نفسي، ربما ليس لهذا وحده بل للخدعة المزدوجة فيها وما تلا ذلك من ضحج مختلط ملاّ أذاني، سائرناها لك لنكتبها في قصصك أو لنفعل بها ما تشاء، لقد اقترنت مع ذلك الرجل ولا أريد تذكّرها، ولا أدري إن كنت بالغت في شعوري بها أو إنها كانت كذلك، ها أنني أزيحها عن ذاكرتي، إليكها، خذها بعيداً عني، قد يكون من حسن حظي أن ألتقيك لهذا السبب وليس لغيره بعد هذه السنين الطوال، الأسباب تتناهى ومن الطبيعي أن لا تكون الأجوبة واحدة، وفي

في هذا الفصل، ثم يعود ليجلس على غيره في الفصل الآخر وهكذا، يقف المدرس دقائق صامتاً يتفرج على لهننا، يشهده ولكن بصمت طيشنا وألوان رغباتنا، قبل أن نهذاً غامراً وتركنا إلى الوعي بوجوده، يبدأ درسه مهبطاً لذلك بخطوات ضيقة تتناسب وحجمه الصغير، حين يضع المثال أمامنا يأخذ بألبابنا إذ يضعه على منضدة خاصة، يتعد عنه قليلاً صامتاً مكرراً خطواته التمهلة حوله، وعيانه الناظرتان نغمران حول رؤوسنا أشبه بعيني نسر على جسد عصفور، لا نعرف إن كان ما يقرره علينا من وضع عقاباً لنا على فوضنا، ذلك إننا لم نكن نلمس منه أي رد فعل مباشر وصريح على أفعالنا، إنما يغفل عنا أو هكذا كان يبدو لنا، كأن يتراعى لنا صندوق أسرار مغلقاً، فإن تحدثت ونادراً ما يفعل ذلك، تحدث بإيجاز مكثف ومغبر، يدفع إلى فصول يترايد وتشتد الحاجة إليه كلما صمت، فهذا الفنان الذي يدرسنا الفن، قادم علينا من أوروبا يريد أن درس هناك ويتحدث بشيء من هذا العالم، ثم نأخذ في لوحة من لوحاته ولم نتعرف فنه، إنه مدرس الرسم فحسب، يدخل القاعة، يضع مثاله ويدعونا إلى الرسم، وأثناء ما كان الصمت يتصاعد ويسود، يمر على رسوماتنا نظراته الصامتة التي تبدو لنا عابرة، وقد يشير بأصبع دقيقة مرهفة غاية الرهافة إلى خطأ هنا وآخر هناك، حسن وحده دون غيره، من كان يتجرأ على صمته بين آن وآن ويستدرجه إلى الكلام، بما له من طاقة كبيرة على الحوار والمناورة وكذا المناكدة وروح العدوان، جسده الرياضي، وجمال صورته، وعلوية صوته وفطرته على ثقافة أدبية عامة مكتنزة، دفعت أبدأ إلى المشاكسة والمناورة بل والسخرية المبطة في كثير من الأحيان، وبالرغم ما كان يكابده من آلام لقصر نظر شديد، عاجله بنظارة ملازمة حلزونية الزجاجيتين، لم ينبع منه مدرس من المدرسين، أما زملاؤه الطلاب فكان مصدر إحباط دائم لهم. أغلب ما كان يبدو على ملامح مدرستا هذا، إبتسامة

فيها الشعراء والمدمنون، ووجدنا بها الله، إنه من الأشياء القليلة التي لم يخامرني الشك في لقتها، آتت أعدتي إلى أشياء قديمة، قلت، ولا أدري إن كنت ميتاً أو حياً حتى الآن لكي أستمع إليك، لقد سمعت بخبر عن موتك وحزنت عليه، لا أريدك أن تغيب، فسيار عدي إن كنت حياً أو ميتاً ما دامت ذكراك حية حتى الآن، في حياتنا هذه تساوت الأشياء بما فيها الحياة والموت، ثم إن حياً غائباً لا يفضل ميتاً حاضراً، ولعلك لا تدري أننا بعيد حكايات الموتى أكثر مما بعيد حكايات غيرهم، ولك أن تعرف أن فروض الموت أعظم من فروض الحياة، بل كثيراً ما ترحمنا عليهم من دون أن تعلم إن كان ذلك يصل إليهم. أتعرف كم أستحضرك في اليوم لأستمع إلى أغانيك، أو لأستعيد حياتي الطرية معك، ثم أتعرف كيف أنت قائم في حياتي ليل نهار حتى ضاعت معالم الحياة والموت، كلما استقدمتك والتفتيت، وهل تحمل بي مثلاً أحلم بك كثيراً؟ كلا نحن هناك لا نحلمو إنما هي حياتنا حلم، حلم عجيب، ربما كان أروع حلم يخلقه عقل، تماماً، تماماً، أجبني، نحن نعرف ذلك تمام المعرفة، نعم، نعم إنه حلم جميل، عطف، شرط أن لا تكون ملاحقاً بالآلام عميقة، فإنها في كل الأحوال تقض مضجعتك، من ذلك هذا الذي ما يزال يلاحقني وأرجوك أن تأخذني مني إلى مجالات الخاص، فمسي أن تخفف بذلك عني، الرسم كبير أكبر من هذه المقهى التي تجلس فيها الآن، دخلنا بابها، كان ذلك أواخر العقد الخمسيني، عطر الأعظمية، وقد لبست أجمل حللها بعد مطروم سابق، ينشد من خلال شبائيك المرسوم متناظراً مع عطر الأصباغ والألوان، فوق الأعظمية يسكن الرب هكذا نردد في نواثنا، لا نأخذ مقاعدنا، عادة، مباشرة حتى بعد أن يدخل مدرس الرسم، في فرضي الدخول وأخذ المقاعد نغفل عن أي شيء خارجنا، قد يتبادل المواقع، إذ يحلو لأحدنا أن يجلس على هذا الكرسي دون سواء

بعيدة دقيقة كأنها استقطرها من مجموعة آلام، أو كأنها الدواء المذهب مستحلباً من مجموعة سموم، وغالباً ما كنا ننتظرها نتفرج قليلاً ليتاح لنا، إما العودة إلى فوضانا أو التسلل إلى عوالمه المكتنفة بالغموض، أغلبنا كان يفهم ضمن مدارك لم تكن غمت جيداً بعد، أن الرجل، ربما تطيح بطيانع الناس الذين درس آخر دراساته في مدارسهم، أو أنه يحاول أن يعزل عنا صغر جسده بكبر صمته، أو هكذا هي طبيعة تلقاها من مصدر ما من مصار طفولته، لم نتوقف كثيراً عند أي من هذه التوصلات، إذ ما أن ينتهي الفصل ندخل فصلاً جديداً، حتى ننسى كل شيء عن درس الرسم إلا أنه، لهر محبب بين مجموعة واجبات ثقيلة تتألف منها، ونحاول ما أمكننا أن ننسأها هي الأخرى. لم نذكر يوماً أن لمدرسنا الصغير هذا، صورة جميلة وهنية أنيقة، وإنه إن ابتسم ابتسامة كاملة، لاحت عذبة تتلألأ على أسنان غاية في النقاة والبياض، وكان أقرب المدرسين إلينا لمصغرهم وقربه، إلا بفارق خمس أو ست سنوات، إن لم يكن أكثر، هناك في مكاني البعيد كنتم أحسن اليك، إلى أيامنا ونحن نتجاوز المحن التي كانت تتسلل إلينا، تارة بصمت وأخرى بصهر، كان كل شيء يجري من حولنا سادراً، مهوراً يتيقن ساذج أن العربة تسير، في الوقت الذي كانت العصي فيه، تتشابك بين عجلاتها والكراب كفت عن التباح، وصارت تملك مفاتيح الموت، أذكر ذلك اليوم الذي كنا نغشي فيه على كورتيش أبي نواس، وهناك رشاش من مطر يهمني علينا، اختياناً أول الأمر تحت مظلة شجرة يوكاليتوس كبيرة، ثم ما لبثنا أن جعلنا السير تحت المطر هو غنيمتنا اليوم فمضينا نغني، قلت، كان صوتك أقرب الأصوات إلى نفسي ولا أدري كيف أنه يشبهك، حتى لاحت لما مقهى في فرع ضيق جلسنا فيها، يقطر الماء منا، نشرب الشاي ونستمع لأغنية صلاتني مرة. كانت بشرى هواك وسميرة هواي، وحليم يقطر

العسل من فيه يهزنا هزاً ويلعب بأخيلتنا ولا يكف، هل كان قاسياً معنا هذه المرة لكي نغرق فيه ونفترق دوغماً كلمة وداع؟ عجباً كان ذلك هو الفراق الأخير، غبت عني وغبت عنك حينما توقفت العربة عند محطتها الأولى وتخطعت عجلاتها، كان ذلك شيئاً مرأب بل لا أمر منه، أه يا صديقي لماذا عدت؟ أغلب الموتى يثرون الأحزان بعد موتهم مباشرة، ثم قد ينتهي ذلك مرة وإلى الأبد، وما أنت تبعت ذلك في نفسي من جديد، هل ما زلت حياً؟ الغريب إنك ما رلت على هيئتك القديمة الباذخة التي تذكرني بهيات أبطال الإغريق أو فلاسفتهم، ومع ذلك تدعي الهرم والعجز وفقدان الأمل، أين حبيبك القديم يا صديقي الجميل، وأين أغاثيك التي ملأت فضاءات شوارع بغداد، وتلك النظرة الضيقة المتباعدة التي يتجلى عمقها كلما صقت ذرعاً بنظارتك؟ أيامنا الخاليات تلك كانت ملأى بالأحلام والانتكاسات وهي أيام الجميع، لا شمال أحسن من جنوب ولا شرق أحسن من غرب، إلا ما كان على المستوى الشخصي، وقد لا تكون في هذا عدالة ما، فتكون سعيداً وأنا نعيس أو بالعكس، عليك أن تذكر إن كنت رحلت مبكراً أن ما حصل هنا حصل هناك، وعلى امتداد رقع جغرافية عديدة فخذ راحتك حيث شئت، وانس ما حصل لك مع ذلك الباب الذي ما يزال، ويا للعجب، يطارد مقليتك.

انتبهت إلى نفسي، كان السكون يشمل المقهى والفراغ يجوبه، ولا أحد سوانا أنا وصاحبه الذي كان ينتظر يقظتي ليقفل. كان للمدرس قد دخل منذ دقائق ولم تكن انتبهنا إليه، كان حسن يجوب الصف مثل فارس في ميدان حر، قهقهاته تملأ الصالة وجسده يسد البصر، يربط هذا بحكاية وذاك بأخرى، وحين انتبه إلى المدرس، سحب خطاه نحو مجلسه واستقر هناك. سلط المدرس نظراً صامتاً علينا فأطبق سكون

وتلاشت أمامها معالم الطريق، وحتى وصلت به بعد لأي إلى الباب، ضلّت يده فتحة المفتاح، ثم إذا حاول مرة أخرى وأخرى ووضع المفتاح هناك، لم ينفذ منه شيء إلى فراغ، كان الباب لوحة مرسومة على الجدار ضلّنا جميعاً بها، ولم يفعل إليها أحد.

بين غابة من ضجيج جاء متموجاً كالعاصفة الهوجاء، لقد وقعت في الفخ أيها العملاق، عاد حسن، ثمل الخطوات خفيض النظرة، إلى الأستاذ، سلّمه مفتاحه بصمت وتناول نظارتيه.

عميق، عددنا أنفاسنا عليه، عطف نظره نحو جدار أمّلس سرق أنظارنا إليه، ثم، بلقطة متأنية كأنها لا تريد أن تزيع أنظارنا عن ذلك، عاد ثانية إلينا وثّبت نظرة خاصة على حسن، ولم يكن هذا مكث طويلاً في مجلسه وناداه، وكان طوى أصابعه على شيء ما، تعال يا حسن، تقدم حسن متبخرأ مثل بطل يستدعى للمنازلة رابحة، تقدّم، تعال، هيّا، هيّا، ثم سريعاً وبحسم عاصف، هات نظارتك وخذ هذا المفتاح وافتح ذلك الباب، أشار إلى باب على جدار آخر لم تكن رأيتاه عليه من قبل... بلا نظارتين ارتبكت خطوات حسن



الجراد لا يترك للفلاح شيئا

يونس سلطاني / كاتب، تونس.

وقناعاته التي باتت بمرور السنوات سرايا بعد أن قُبرت بصدوره.

لم ترعبه خطورة خلاه المكان في تلك الساعة وواصل سيره وسط نجمة كل من عهده من سكارى ورجال أمن في المدينة، كان تائها وحائرا، فهو لم يعرف الخوف رغم نسكة ما قالوه من الجراد المهيمن على الفضاء المحيط به وسخروا قنونه ومرتوت توجهاته الفكرية التي كادت في يوم ما أن تكتبله. واصل شق تلك الأذقة المخيفة رغم أنه وبحكم ما يتبع يوميا من بطش وتهور لم يقتنع بأنها مدينة آمنة ولم يثر ذلك الخلاء حتى استغرابه، حتى شعر فجأة بمجموعة من الشبان الطاشين أصحاب الأقراص المخدرة تحيط به من كل جانب، قال مترعهم الذي يبدو أنه لم يتجاوز سنه الثامنة عشر :

- هات ما بحوزتك يا هذا، هاتلك الجوال وأموالك وحتى حذاءك الجميل ربما أستحقها.

انتبه لأيديهم الحاملة أنواعا مختلفة من الأسلحة البيضاء حتى خيل له أنه سطو مسلح على بنك مركزي، مهددين إياه بسوء العقاب إن لم يستسلم لطلبهم، أعطاهم ما في جيبه من أوراق وبعض القطع النقدية وهاتفه، وتأكلوا بعد تفتيش جيوبه ومحفظته أنه لم يبق

كان نجيب الأحمدى يسير وحيدا بأنهم المدينة في ساعة متأخرة من ليلة هدأت فيها الحركة ولم يتيق سوى الأنوار القليلة للشوارع وأصوات بعض «كلاسونات» السيارات المجنونة التي لا يُعرف لسيرها وجهة، إضافة إلى وجود بعض بانعات الهوى ورجال ثملين يجرّون اتفاقات مع بعضهن... كان نجيب الأحمدى يبحث بين الوجوه المثيقة من السكارى عنه بعد صديقه الصافر الطيّب رئيس تحرير مجلة «الأفلام الوردية». لذي دعه حينئذ إليه للبحث عنه في الأذقة الخلفية للمدينة حيث يطيب له التواجد.

كان المارة يقهقهون فرغب في الضحك مثلهم، غمى لو شاركهم فوضاهم ويتخلّى عن وحدته رغم أنه كان شخصية عامة يعرفها الجميع بمزاحه وجديته وتلك الكلمة التي كان يرددها دائما بصوت عال «سلام... سلام»، وله من الأصدقاء والرفاق والأحبة على رأسهم الفقيدة والدة أم إخوته الخمسة وزوجته العزيزة واضحة الحسن التي لا يعرف سرّ اختفائها.

إن وجود تلك الوجوه ربما لن يجعله على مثل تلك العزلة لكن الساعة كانت متأخرة والمحيط كان خاليا من أي وجه يعرفه حتى من تلك المخلوقات المحققة التي كان يتحاشاها خشية ارتداده وعودته إلى فترة ماضيه

لديه شيء يستحقونه. انتصرف إلى أقرب مركز للشرطة ليحتاج على الأمن الغائب وعلى غربة المواطن في مدينته التي عنها الجراد من كل صوب وحذب. لكن نجيب الأحمدى فوجئ منذ الوهلة الأولى برجل الأمن يقول له حتى يُربكه :

- أنت وانتك تفوق بالجرم، أنت سكران ومع ذلك تُعريد، سنضعك رهن الإيقاف.

لم يبال بكلامه فقد تعود ذلك وواصل احتجاجه حتى خرج لتهدئته مسؤول أمني كان يعرف سيرته منذ زمن بعيد، قال له : - ماذا افككوا منك ؟ ما هي أوصافهم ؟ ستقبض عليهم فنحن نعرفهم جميعهم !

- نعم، تعرفونهم ! فلماذا لا تقبضون عليهم قبل تنفيذ جرائمهم؟

لم يكد الضحية نجيب الأحمدى يخرج من مركز الشرطة إذ به يتفاجأ بقدم صديقه الظافر الطيب وهو مقبذ اليدين يطوقه رجال الشرطة.

ناداه بصوت مرتفع فيه كثير من الحيرة :

- عزيزي، الظافر ماذا فعلت ؟ وماذا فعلوا بك ؟

بقي نجيب قابعا أمام مركز الأمن عسى أن يُفرج عن صديقه الحبيب الظافر الطيب رغم أنه كان متأكدا من المكائد الروتينية التي لا تحدث إلا بأمر من مأمور وقد يكون القدر التناهي هو الذي يفعل ما يشاء بأصدقائه في تلك المدينة. انتظر طويلا صاحبه قبل أن يقادر نحو

بيته، أراد أن يمد جسده المنهك في سريرته الذي دائما ما يفارقه، ويظل للوالي كثيرة يفكر في كيفية تصويب الخطأ وتديل الكفة المائلة التي لا تعالجها سوى بعض أحلامه.

في طريقه وغير بعيد عن مركز الأمن فاجأته المجموعة نفسها من قطاع الطرق وطلبا منه إعادة تفتيش جيوبه عليهم يجدون شيئا في جيبته أو جواربه، خضع باستسلام هازئ لتفتيشهم. كان متأكدا أنهم لن يحصلوا على ما خبأه في لباسه الداخلي بين فخذه، وهو مكان لم يتبه بعد مثل هؤلاء الأغبياء إلى تفتيشه. عندما وصل إلى منزله، حاول مرارا إدخال المفتاح في قفل الباب قبل أن يفلح في فتحه، ودخل ثم ارغى بكل تعب على فراشه الحزين. تخفى أن يأخذ النوم فيما تبقى من ساعات الليل، لكن أوجاعه التي خلفها كل ذلك الجراد حترضت سلطان النوم على عدم الاقتراب من حفرته، ولم يجد أمامه سوى تذكر بعض من ماضيه الحزين تذكر صديقه الصحفية حسيبة الإمام التي تمزق قلبها ذلك يوم في رحلة ممتعة بنظمها الصحفية التي تعفل بها، تذكر أنها أوصته بإلحاح بأن يواصل الكتابة ولا ينقطع عنها.

ومع بزوغ الشمس بدأ في تنفيذ تلك الوصية وأمسك بقلم يكاد حبره يجف، وتأمل ما مر به فتألم كثيرا، وتسامل من أين سيبدأ الكتابة ؟ وماذا سيكتب ؟

الحاج «ميمون»

سيرة مدوّري / كاتبة: تونس

استطاب أهل القرية التّوم فجرا وتغنّوا بمدبّوة صوت الله، إلى أن حدث ما لم يكن في الحسبان. كان ذلك ذات فجر جمعة من فصل الشّتاء، وكان شتاء ذلك العام قاروا، لما فزع النّاس من أسرّتهم على صوت أغنية شعبية عوض أذان الفجر. كان صوت الأغنية صادحا بخفّ يكوّن الفجر. تسرّ النّاس في أماكنهم وهم في حيرة من أمرهم. وكان التّوال الوحيد الذي تبادر إلى أذهان الجميع، ترى من تزوّج في هذا الفجر البارد؟

لم يستطع أحد الإجابة عن هذا السّؤال حينها، فمن سوء حظّ الفضوليين وأحبّاء الحفلات أنّه لم يذهب أحد إلى الجامع في ذلك الفجر الاستثنائي. فلما نهض الحاج «شعيان» من فراشه متاثقا ليتوضّأ ويقصد الجامع، سمع خوارا ظنه في البداية صوت الحاج «ميمون»، وإذ بها بقرته تضع عجلا. فحمد الله وبقي إلى جانبها يرعاها. أمّا «التّيجاني»، فعندما تلملم في فراشه وهمّ بالتّزول منه للالتحاق بالجامع، جذبته «متروبة» من طرف حنّة القطيعة، فاستدار إليها، وكان الشّيطان ثالثهما. أمّا الحاج «التّاصر»، وهو أكثر النّاس مواظبة على أداء فرائضه، فكان يومها مزكوما رغم أنّ «العكري» زوجته أعدت له قبل التّوم «ضميدة» ثوم وضعها على رأسه ونام. وآخر المواطنين على النّهب

هو الحاج «ميمون» رجل على عتبة السّبعين ميسور الحال. حجّ بيت الله الحرام مرّتين، واعتمر خمسا فاختره أهل القرية إماما للجامع الكبير. كان في الحقيقة «رمضان» العمدة، من زكّي اختياره، ذاكرة ساقبه الوهميّة أمام الملأ، موصيا النّاس بالاعتدائه به والأخذ عنه. فعلمه، حسب رأيه، جمّ كثير.

مرّت ستان كأنهما الدهر بعين مسلم ير أهل القرية مثلهما غمّا وهما. ومن نكد الدّنيا عليهم، أنّه كلما قام الحاج «ميمون» في مواقيت الصّلاة مؤدّنا، خاصّة منها الفجر، أفزع النّاس بصوته المبحوح الأجنّس. وأوسعهم جلدا بسياط نبوته الحريزة الجارحة. وإنّ لأقسى العذاب مأثاه الصّوت. كان أهل القرية في المقابل يوسعون شتما ونعوتا نكراء نكارة صوته. وإنّ أنكر الأصوات لصوت الحمير.

تالت الأيّام تنبئها الأعوام والنّاس على تلك الحال، ودوام الحال من المحال، إلى أنّ أمّاه العمدة «رمضان» شريط سَجَل فيه الأذان. ولما ألحّ الشّيخ الوفور في معرفة التسب، تعلّل العمدة بأنّ الدّولة الحديثة تعمل على توحيد صوت الله في كلّ المساجد. والعمدة في حقيقة الأمر خائف من انتقال مقت النّاس لإمامهم إليه هو.

إلى الجامع، كان «إبراهيم» الذي تكاسل يومها، حين
لفح البرد وجهه، وهو يهتّم بنزع الغطاء عنه فقال في
نفسه «الله غفور رحيم».

ما زال ذلك اليوم راسخا في مخيلة أهل القرية إلى
حدّ الآن. لن ينسى إبراهيم كيف ضحى يومها بدفعه
فراشه. وأسرع إلى الجامع ليرى ما يحدث، وبما هول ما
رأى! كان الحاج «ميمون» منكبا على مصلاته، وأغنية
«المزودة» تبهت من المسجل بجانبه فأسرع إبراهيم وأغلق
الشريط وبقي ينتظر قيام الإمام، ولكنه لم يقم...! انتظر

طويلا وطويلا، دون جدوى. فاقترب منه. ومسه.
فلم يحرك ساكنا. فلما منه أكثر. وهمّ يجذبه. فسقط
الرجل. وإذا به جثة هامدة. خرج إبراهيم مستغيثا.
وبعد ما يناهز ثلث ساعة، اجتمع كل أهالي القرية،
أمام الجامع ليكون قدّم إمامهم. ومن عجائب ما حدث
أنّ الحاج «ميمون» الذي قضى حياته في عبادة خائفه
والصلاة في جناز من مات من أهل القرية، لم يجد غير
«فئانة شعبية» تنعاه، حين وافاه الأجل المحتوم، كأغرب
ما يكون الثقي...!



قريتي ليست ككل القرى

أحمد حمودة / كاتبه تونس

يؤكد أنّ فصيلة الرجال وجدت يوماً ما في هذا المكان .
يومها صعدت قمة الجبل الحارس التاريخي للقرية
من الناحية الشرقية . أنتظر قدوم عبد المؤمن ، أنظر إلى
أسفل ، أتأمل ، أتذكر وأتأمل هذه الواحة بنخيلها لم
تتغير إلا أنّ بعض النخل صار كأعمدة الهاتف هذه الكبر
والعظمى . فالأهالي في قريتي قد نضب وعيونها
التيبة قد جففت . يتواجد أبار عاملة بالمضخات والسماء
قد شحنت ولم نعد نسمع تلك الأهازيج التي نرددناها
أيام الجذب .

أنتك طمو بسخايبها

طلبت رثي ما يغيثها

يا مغيث عيها

يا مولانا نرحمها

أما العمران فقد كثر فلم يبق بها تلك المساحات التي
كنا نلعب فيها أيام طفولتنا ببراءتها وشقاوتها وقساوة
العيش والفاقة والاحتياج ، حتى المقبرة رحلوا رقات
ساكنتها وبنوا فوقها ما سطوروا عليها . قائلين « الغميضة »
و« البطشي » وعصاة الحناء والريبعة في الأهراس
و« التشيريش » وطرق الصيد وقت الحصاد ، كلها اندثرت
ولم تعد إلا في الذاكرة الشعبية .

قريتي ، إحدى قرى جنوب الأرض المالحة والسهلي
« الزرقافي » الجارح والأسوار القديمة الأهلة والشارع
الطويل المفرد الممتد حد الأرض السوانخة البيضاء
والدكاكين المتلاصقة والمتشابهة والمقاهي المتجاورة
بكراسيها التي ملئت جلّاسها .

يحيط بها جبلان يجثمان على صدرهما يكتمان أنفاسهما
شاهدين منذ الأزل على كل من مرّ وأجترأ ، قريتي
معتزلة في مكانها انتبذت منذ القدم زوايتها الخاصة بها
غير عابئة بغيرها قدرها أن لا تكون حاضرة ولا بادية ،
مسكنة قريتي فست عليها الطبيعة فتعبت بما حملت
وبما حملت فأصبحت طاردة تغذب بأبنائها إلى ما وراء
البحار والديار وهي راسية كالجبل تحتل التاريخ شاهدة
على العصر في المصّر وتنتظر وطال انتظارها .

فأت يوم كان لي فيه موعد مع عبد المؤمن ، هو
شاب ثائر على القرية وعلى أهلها حتى على نفسه
يعرف فرنسا ويحدثك عن شوارعها ، أزقتها ، مقاهيها ،
حاناتها دون أن يدخلها . يناقشك في كل السائل وهو
يجهلها ، حديثه ممتع وكلامه فيه براءة وجراءة وتحدّ ،
ملاحمه ، لون بشرته ، غرابة أفكاره فهو « مفرد في صيغة
الجمع » . رافض للأخريين متمسك بآرائه . كان رجلاً في
زمن الإنكسار والهزيمة يدرك بالشغف وتابسط شراً .

« وجعلنا من الماء كل شيء حي »

« اضرب الغرابل يجي راتح »، نساء، رجال، أطفال، عويل، صراخ، بكاء، لم ألهم ماذا حدث يا ترى وإذا بأمر عبد المؤمن تظهر من بين الجموع مولودة .

« عبد المؤمن مات »

رافعة وأسهأ إلى السماء

« عبد المؤمن مات »

المؤمن مات، المؤمن مات

« بين الشارب والسقي عطشان »

« لقصوه ميتت »

تحت الحجلات

المؤمن مات

المؤمن مات، المؤمن مات

تقولها بكل حرقلة ولوعة وحسرة احتضتها وبكيت على كتفها بكاء مرًا « الله يصبرك يا عمي »

و أنا طائد إلى الجبل شدّ انتباهي كتابة بالفحم وبخط غليظ (شبيه بخط سيدي المؤدّب) على سور جامع القرية .

« هاني خَرَجْتُ يا بلاد غير انتهني غير أعمرى كان خرابك متي - عبد المؤمن » .

قلت في نفسي حقًا لم يعد في القرية ما يستحق البقاء .

يومها قرّرت الرحيل وسافرت وقررتي تعيش في وأنا الغربة أعيش في غيرها .

انقطعت صلاتي بالقرية ولا أحد يعرف أين أنا إلا عمي الطاهر الذي أقرضني مالا وأعلمته بوجهتي « مازال الخير في الدنيا » .

و مرّت الأيام والشهور وأنا في غربي في مدينة لم اخترها بين العمل تارة وأخرى بين المقهى والشوارع والأزقة . وفي يوم مطر قصدت مقهى الغرباء سميت

تأملت ولكنني ضحكت حين تذكرت كلام أمي بغويتها المبهودة « أدخل جاك حصان الغائلة » فألّتي نداءها مذعورا خائفا من ماذا؟ لست أدري ولكنني أدخل المنزل دون أن أسأل احتراماً لها فكلام الوالد في قرنتي سمعا وطاعة هكذا تريننا . تذكرت أيضا كلام شيوخ القرية وهم راجعون إلى منازلهم بعد صلاة المغرب .

« رّوحوا المغرب أدنّ » فتدخل ديارنا لأننا تعلمنا: كبار القرية في مقام والدينا فكلامهم أمر وجوابنا نعم دوما .

تذكرت حين يطلب منا المعلم تركيب جملة تبدأ بـلو نقول : « لو صرت غنيّا لاشرّيت حمارا » وما أدراك ما الحمار ودوره في الحياة اليومية فلا يمتلكه إلا الأغنياء وهم أصحاب الأراضي ونحيل الدفلة (دفلة النور مثقلة عراجيتها) .

فالحمار في قرنتي رمز اليسر والغنى تذكرت أيضا حين نقول لو نجحت في دراستي أتمنى أن أكون معلما فالمعلم كما قال شوقي كاد أن يكون رسولا له التيجيل والاحترام من كل العشيرة فهو أمل كل أم فالدراسة قصيرة للأبناء والمستقبل للأبناء يحلهم الأبي، فمدرّسنا لمسكن بل غرفة فزواج فالولاد .

قمة السعادة عندهم أحفادهم . نذكرت كثرة الزوايا وزيارات الأولياء وسهر الكبار على أنغام البندير والكلام المفهوم والمبهم وتلبيتهم بما لا ينفع ولا يضر . اليوم كبرت وفهمت كلام أمي وشيوخ القبيلة وما تعلمناه في المدرسة .

فقلت تبتا للاستعمار ومن تعاون معه فهو الذي غرس في عقولنا الخوف والاستكانة وعدم التفكير فيما هو أفضل ومازلنا إلى اليوم نعاني من عقدة الخوف من المجهول والمعلوم على هذا كبيرنا وربينا أجيالا .

طال انتظاري لعبد المؤمن والشمس قد شارقت على الغروب، نزلت من الجبل قاصدا منزله علني أجده هناك . وفي باب السور - لا باب ولا سور - أين يجتمع يوميا كبار القرية للعب « الخريفة » وشرب الشاي ، والحديث عن مصيرهم الغامض بعد أن فقدوا كل مقومات الحياة .

الفاقد لأمه حديثاً. الأطفال الصغار يرتدون عبد المؤمن حتى عبد المؤمن حتى، النسوة يزغردن. قلت في نفسي سبحان الله منذ شهر في باب الشور عويل وصراخ لموت عبد المؤمن واليوم فرح وانتشراح لرجوع عبد المؤمن حياتاً.

نظرت إلى عبد المؤمن: غريب أنت يا صاحبي هيا نذهب إلى دارنا لنستريح قدرنا أن نعيش هنا.

سنذهب إلى الواحة ونحرق أرضنا ونفوس الفسائل ونزوع الخضراوات فأرضنا طيبة ومعطاء والنخلة عمنا حنونة تحود علينا بظلالها ورطبها الشهوي ولتترك القرية ما خلقنا لها.

(وكرري وكرري ولو عود يابس هكذا يغني البوحبيبي)

• قبيلة عبد المؤمن من بني سليم

١ البوحبيبي: طائر صغير الحجم بني اللون يعيش في طاقات بيتنا الريفية.

في صريف إلى الحوش سمعنا صوتاً مصدره جامع القرية. الوقت ليلى وقت صلاة. توقفنا لإستجلاء الأمر يقول المحدثون: **إلى قديم اجتماع في باب السور والحضور مؤكد.** واصلنا سيرنا دخلنا الحوش، كان الأهل في انتظارنا بعد التسليم والترحيب قدموا لنا الفطور وكان كالعادة «كسكسي بالترلاق» والحمد لله وجنناهم. حضر الشاي الأخضر المتنعن أكلنا وشربنا وحمدنا على هذه النعمة الحلال «أرزاق». أخذنا قليلاً من الراحة حتى كان وقت صلاة العصر، قصصنا الجامع صليبا ذهبنا إلى باب السور لحضور الاجتماع المنادى إليه وفي باب السور الشيخ وحاشيته وشيوخ القبيلة وشباب القرية العاطل عن العمل وهم كثر. تكلم الشيخ: اسمعوا يا أهلي ويا عشيرتي جادني مرسوم سافرأ عليكم أخرج ورقة من جيب جيبته وأخذ يهجي الحروف ويتلعثم فهما من كلمة واحدة: التعاضد، سأل الحاج الكيلاني كبيرهم وهو رجل مسن عصامي لكنه جريء ومحاور جيد يعرف تاريخ القرية لقد عايش أجيالاً وأحياناً والكل يحترمه ويحمله. ماهو التعاضد يا شيخ أجابه الشيخ يعني

هكذا لأن روادها من النازحين والقادمين من مدن وقرى أخرى. ما إن ولجت باب المقهى حتى لمحت في زاوية عبد المؤمن، اقتربت منه نعم عبد المؤمن ما إن رمقتي حتى قام وارتقى علي مقيلاً وسائلاً (كيف الحال كيف الأهل، كيف القرية أش غريبك يا صاحبي والله عليك وحشة يا ولد). عبد المؤمن يعيش لغة الصعادية ويجيد الكلام بها. العرق جساد.

لقد هرب الكلام وانعقد اللسان، جلست على كرسي لكي أتناكك نفسي، طلبت كأس ماء لأبلل ريقى، قلت لعبد المؤمن يا بو غريبة يا صاحبي أنت الآن في عداد الأموات وفي القرية الكل يعلم أنك ميت، لم أكمل كلامي حتى قدم نحونا شاب ابن قريتنا سلمنا عليه ورحبنا به حب وشوق (ريحة البلاد يابا).

أخبرنا أنّ البئنة التي وجدت ليست لعبد المؤمن. قلت له وكيف حال العمّة أم عبد المؤمن؟ همس في أذني لم تتحمل خبر وفاة عبد المؤمن ماتت بصبرتها. قلت لا حول ولا قوة إلا بالله الحيّ حي والميت ميت أما عبد المؤمن وقد سمع الخبر فقد أجهش بالبكاء وكان مراً ودমে غزيراً.

جاء النادل طلبنا قارورة ماء ولكل واحد منا قهوة وانتقنا وقررنا العودة إلى القرية.

«يلادي وإن جارت عليّ عزيزة

وأهلي وإن ضنوا عليّ كرام».

صباحاً ركبنا سيارة أجرة ظهرا كنا في باب الشور لقد عدنا وما أحلى الرجوع إلى قريتي التي ليست ككل القرى لكننا نجها بوحشية. وفي باب الشور شيوخ القبيلة كمادتهم مجتمعين وعلى حيطان الجدران القديمة مستندين. ما إن رمقنا حتى قاموا واتهالوا على عبد المؤمن تقبيلاً حتى أنا أخذت نصصبي من القبلات أربعة من كل مُسلم (نحن هكذا في القرى والأرياف).

ما إن سمع أهل القرية حتى قدموا على عجل وكان عبد المؤمن المرتحب به أكثر منا لما لا وهو لميت الحيّ

أن الواحة أصبحت ملكا مشتركا وأنتم عمال فيها بأجر والدخول إليها في أوقات يظبطها حراس (شرطية)، اللهم إني قد بلغت.

نظر الجميع إلى بعضهم، تهامسوا، تفامزوا وانصرفوا فممنهم من قبل ورضي بالواقع رغم مرارته ومنهم من رفض وجمع عائلته وسافر إلى إحدى المدن المجاورة.

«برسوق» على الأقل فيها عمل «الدولاب يدور» وحدهم «الحقاسة» فرحوا لأنهم أصبحوا في مستوى المالكين، مرت أيام بل شهور فشل فيها أو أفشلوه ربما

لأنهم لم يفهموه أو لأنه زائر غريب غير مرغوب فيه ككل مجهول نكرة ودخيل ومنيت تغيرت الأحوال وتفجرت عيون ماء ورجعت الواحة إلى أصحابها وبعثت الحياة من جديد في قرية كادت أن تغبر، حتى البوحيبي عاد.

عاد المغتربون وكلهم شوق وحنين إلى أرض الجدود، إلى واحتهم التي فقدتهم إلى باب السور الذي خلا من بعدهم، إلى جبل حلوص الذي لم يعد يختزل التاريخ إلى قريتهم والذكريات في أرض مألوفة لكنها طيبة وغالية.



شعبٌ له شكل القصيدة

عادل المعيزي / شاعر، تونس

شعبٌ يُرفرفُ عاليًا مُدافعًا، يَهْضِي إلى الأنوار

شعبٌ يستوي فوق الهرم

وفوق ما اعتادَ الطغاةُ وفوق ضلّال السبسة والعمود

شعبٌ يُغازله الشراخ والصحاري والجليد

شعبٌ يَهْبُ على التباتية والرياح

ويَكْسِرُ القَيْدَ القَدِيمَ وَيَعْتَلِي.

سُبُل العواصِفِ والرعود.

شعبٌ شهيدٌ دائمًا. شعبٌ حديدٌ مرّة

في ساعةٍ أو ساعتين يَزْعِزُ الدنيا

ويَنْتَحِجُ الوصايا.

عابرًا نحو البراري

قاهرًا زُرْأَةً دَكْناءَ شاسعةٍ بحجرٍ إشارةٍ حجريةٍ

وعلى حصى المُنْشَى يُعَارِجُ مُنْجِزًا

قَلْبًا يُجِيبُ وَيَسْتَجِيبُ

شُخْبٌ يَلْمَلُمُ فَرْخَةً مَبْحُوحَةً من فرط ما انداح الغياب

ويُغْلَسُ كَيْسِفُ المَفَاجِئِ في صُرَاخٍ ولادةٍ

ويَهْزُ خُجْبَةُ المَدَافِقِ، شاهراً..

بِرَمْيِهِ لِأَسَدَاءِ صدر عارياً

يعلو ويهبطُ مَوْجُهُ، يعلو إلى سَنَبِ الشيد

وَقَبَةِ العرشِ المُنْتَبِرِ بالوعود

وما وَرَاةَ حَقِيقَةِ المُنْشَى

سَيَتَرَكُ للْمُؤَرِّخِ ما يَدُلُّ على الأَلُوْهَةِ في الإرادةِ والخلود

ويَتَرَكُ المعنى على شفة العبارة

كَي تَظَلَّ غِزَالُهُ يَهْفُو إلى حُرِّيَةِ أُنْدِيَةِ

وَتَظَلُّ تَحْرُسُهَا الْحَكَايَا

شَعْبٌ مِنَ السُّرُورِ الْغَزِيرِ، مِنَ اللَّيَاقَةِ وَالْجُنُونِ

شَعْبٌ مِنَ الصَّمِيرِ الْقَلْبِيرِ وَحَوْلَهُ الْكُهَّانُ تَشْدُوهُونَ

مِنْ ظِلٍّ وَمِنْ شَعْبٍ يَبْذُرُ رَوْحَهُ

قُرْآنَ أَغْنِيَةِ السَّرَاتِ

شَعْبٌ يَزْمَجُرُ هَانِجًا فِي وَجْهِ حُرَاسِ الرُّوَايَا

شَعْبٌ يَدْفِنُهُ الْخَفِيَّةُ زَعْرَعُ الْأَرْكَانِ

وَالْتَهْلُكُ الْغِيَابِ

شَعْبٌ لَهُ شَكْلُ النَّصْبَةِ وَالْمَوْشِجِ

تَوَسِّيَ فِي الزَّمَانِ وَفِي الْمَكَانِ وَفِي الْحَطَابِ

وَتَوَسَّى فِي الرِّيَاحِ وَفِي الصَّبَاحِ وَفِي الْمُنْوَاحِ

وَتَوَسَّى فِي الْمَجْرُوحِ وَفِي الْقُرُوحِ وَفِي الصَّرْوَاحِ

وَتَوَسَّى فِي الْحَنِينِ وَفِي الرَّيْنِ وَفِي الْجُنُونِ

وَتَوَسَّى فِي الْمَجْهِيرِ وَفِي التَّعْبِيرِ وَفِي الْهَوَا وَفِي التَّرَابِ

وَتَوَسَّى فِي الرِّصَاصِ وَفِي الْخِلَاصِ وَفِي التَّصَاصِ

وَفِي الْبُيُوتِ تَوَسَّى، فِي اللَّيَالِي وَالْعُرُودِ تَوَسَّى، فِي الْغُرَابِ

وَالْبِدَايَةِ وَالنَّهَايَةِ وَالرُّوَايَةِ وَالْعَذَابِ

وَتَوَسَّى فِي الشَّمَالِ وَفِي الْمَجْنُوبِ وَفِي هَوَى النَّصْحَى

تَوَزَّعْنَا إِرَادَتَهُ عَلَى الشَّرْقِ الْقَلْبِيرِ

عَرَبِيَّةٌ أَحْلَامُنَا حَتَّى إِذَا انْفَجَرَتْ شَطَايَا

أَتَهُ سَعِيدٌ سَنَكَ تَصْبِيرَهَا

وَتَوَحَّدَ الرُّوْيَا مَرَايَا

وَتَعْبِدُ تَصَوِيرَ الْحَلِيقَةِ وَالْجِهَاتِ مِنَ الْمَنَايَا،

وَتَعْبِدُ أَرْضَ الرَّاقِصِينَ، وَفَوْقَ أَرْضِ الشَّامِرِ وَالصَّحْرَاءِ

أَغْنِيَةَ الرِّعَايَةِ

وَحَلَمَ إِنْسَانُ الْكُنَايَةِ بِالتَّوَحُّدِ فِي الْقِيَامَةِ

كَيْ تَعُودَ الْأَرْضُ لِلْحُرِّيَةِ الْأُولَى وَتَتَبَتِ عَشْبَةُ الْمَعْنَى

مِنَ الْحُرِّيَةِ الْأُخْرَى هُنَا

شَعْبٌ يَزْمَجُرُ فِي صَعُودِهِ عَالِيًا، شَعْبٌ يَرِيدُ الْآنَ

اسْقَاطَ النِّظَامِ

حُبٌّ وَحَرِيَّةٌ

وَكِرَامَةٌ وَهَيْبَةٌ فِي الرِّيحِ لَا تَأْتِي الْهَوْبَةُ

شَعْبٌ يَزْمَجُرُ فِي الْعَوَاصِفِ وَالرَّغُودِ

وَيُحْطَرُّ الْمَعْنَى لَدَى الشَّعْرَاءِ وَالْمَبْنَى لَدَى النَّقَادِ

مِنْ أَثَرِ الْهَوَى..

وَيَكْتَرِبُ التَّبَرُّورَ وَالْيَاقُوتَ وَالْمَرْجَانَ إِنْ غَشَى

شَعْبٌ سَيَجْلِسُ مَرَّةً أُخْرَى هُنَا

أَغْصَانُهُ تَمْتَدُّ نَحْوَ اثْنَيْنِ مِّنْ مَّازَالِ

يَزْرَعُ تَحْتَ إِعْصَارِ الطُّغَاةِ

هُنَا إِشَارَةٌ مَا تَدَّاعَى مِنْ ثُبُودِ

وهنا سماء تحفّى بالهندباء

وهنا بلاد ذرة من تحتها تجري الجواهر والسرائر

والنساء

وهنا النساء الشقيقات الرائعات

وقد سقن غلبهن

وهنا النساء المدركات خطى المثنى

وهنا البنات والمدافع والمسكر والرهائن والمنافى..

قصة تمجوجة، أسطورة رحلت إلى

خبر فكان

سيرد الأجداد للأجداد قصة "كان يا لما كان"

في سالف الأعمار والأمنار والأزمان

شعب له سجان

قمع القصيد والجمائر والجنان

ومضى جلود الناس أحياء وخرب عيشهم

وحق على صذر الكرامة حقة

ورعى المجامر والعظام

وكان يحصى الناس والأناس

واغتصب الزمان

حتى إذا صعد الدخان

شعب تنادى في المكان

degage لنحيا

ازحل لنحيا

شرحميا تونس الحرة

ونحيا في الدنيا أنشودة المعنى

ونحيا شعبها مرة

ونحيا ثورتنا نضما على الآفاق

نحيا ثورة الثورة..

ارحل إذن ...

حالد الوعلاي / جامعي وشاعر، تونس

إرحل إذن.

ما عاد بي أصعاث هذا الليل من ليل لكي تلد الغيوم

كلّ الدروب تكلمت فيها الجراح

كلّ النجوم فتتت

وتصدّع القمر الأخير كصحرة

وتناسلت أمر الهموم

من النواحي.

إرحل لكي يصلّ الضبايح إلى الصبايح

أشواقنا انتحرت على هذا الشراب

المنشبي بخطاك إذ تقو خطاك

هذا التردد في رواق

فأكفر بنفسك واقترض

كغياهب التسيان

كالوجع المراكز

كالغباب

إرحل.

لكي يروي الشباب عن الشباب.

رجع الربيع الحر إذ يقو الشتاء.

وجع النكالي إذ يرين وحيدهن يخر من عليانه

كالجلهر من يبع الدماء على الشراب

إرحل.

ككاهوس الجرمية.

والغباة

واحذري وأنت مغادر.

كلّ التفاتة آسف

كلّ اختلاجة نازف

كَلَّ اضطراب

كن ثابتاً عند الرحيل ولا تخف

اترك تلعثمك الكريه إلى الزياح

وزل كجلود الخطيئة مسرعا

ارحل

سقوطاً أو هروباً

لا انسحاب

ارحل

فبعدك لن تُشق الأرض

أو تنوي دعامات السماء

سبأ سفر الأتون من قلق اللغات إلى اللغات

كما تعود إلى خنائها عصافير الغناء

سنعاق الزيتون.

كي نحيا نخيلاً واقفاً للريح منتصراً

على خجل البكاء

سنظل نعمل في إياه

وإذا استطعت فخذ قصورك

خذ ضياعك وانتشر

في عالم البورصات

في أهرام البنوك

وفي صناديق الثراء

اعتنوا على ذكر الصناديق.

ابتدع إن شئت صندوقاً

للدوء مخاطر الإسهال عن حكام أمريكا

وجمع تبرعات اللود والجردان في مدن المجاري

للتضامن مع سنابير العراق

لكن توثق

في اختيار المشرفين على صناديق الدعارة

فالنساء ملئن

من نهب السماسرة الذين يروجون

لكل أفكار الدفاع عن النساء

خذ ما تشاء

واترك لنا ظلاً على وطن

نوسعه إذا ضاقت مسالك بوزحه

اترك لنا الأناس تعبيرة حرّة

فيما تبقى في الهوام

من الهوام

اترك لنا بعضاً من الأحلام

إن ظلت على الشيطان بعض من نوارسنا
تفرق حرة
فوق الصخور وخلف موجات الجفاه
ارحل إذن
وتذكر التاريخ كبحي تنسى
وقل حسبي من الآمال
أن أهوي إلى النسيان

أن تتبخر الذكري وأضيء في الشتاء
مع الشتاء
قل ما نشاء
واترك لنهر الحب في دمناسيلا
كبي نعود مجلدًا
لنغالب التيار من هذا الخراب
إلى البناء



رؤية

منصف الهتامي / شاعر، تونس

1 - الحرية

أيتها الحرية

يا مطلب هذا العصر

يا وجهاً

جاءت به الحناجر

سأعلقك

في كلّ ساحات الاعتصر

وعلى بوابة باب البحر

سأكتبك

على طول الشوارع الطويلة.

أيتها الحرية

يا لفظاً هنتت به

حناجر الشهداء

سأطرقك

بالأسلاك الشائكة

حتى لا يتهاوت عليك العننة

القادمون آخر النهار

يا وردة

تقطر ألواناً قاتية

تدبج بها

كلّ نواصي المحترنين

في ساحات التحرير.

أيتها الحرية

سأنتح لك

من حجر الصوان

نُصْبا

كما أُراده الشهداء

وأُحصنه بالتانين عليك

حتى لا يُعادَ الشهيدُ

من جديد

2 - مشاهد

كان علينا أن نهنر

بإصلاح الجزائر

فالجزايل ترتفع

حتى الركبة

ونحن تنهاى

بعرض وجوهنا

على الشاشات

الكلام لا ينتهى

حتى وإن سكّت أنا

نصوف يتكلم الآخر

ورش الشوارع

بالماء "المجفل"

لا يحتاج

إلى استصدار قرار

فرحت كثيرا

لما رأيت

عربات المترو الخضراء

تعبّر الشوارع

في انسجام

والناس يصعدون،

بزلون

في احترام

بسلكون الأرصفة

في هدوء

لكنني صُغت

لما كان الناس

في محطات الحافلة الصفراء

يُشوّرون، يستغيثون...

وسائق الحافلة

يمرّ

وكأنما هو

في مهمة خاصة،

قطع المسافة

ذهاباً وإياباً

في وقت محدود

وقتل الناس عنده

أمر آخر

لا يحتاج إلى وقوف.



قبلة الشعراء

نزار الحميدى / شاعر، تونس

يا قبلة الشعراء يا خضراء	في القلب أنت الروضة الغناء
هي طوع كغلك صاغها العظام	إنما ماتيح المهمة كلها
وتبسمت فوق الجريد سماء	رفقت بباب البحر ببيض حمائر
وعلى التراب الحز حامر ضياء	وتألق التاريخ ثانية لنا
في الكف تعبق فوحها الأشقاء	باقات ورد بهننا مزروعة
أخذت تردّد شلوه الأنحاء	فإذا شدا العصور يوما طائرا
ح بلحظة وتداعت الأعضاء	طرا إليه إذا بكى جرح الجننا
حجّت إليك الروح والأهواء	يا قبلة الشعراء يا خضراء
هلاً رضيت بنا فدتك دماء	إننا فتحنا اليوم صفحة عزة
ما أشرقت شمس وسال الماء	حفظتك يا خضراء كل عيوتنا

مكتبة الحياة الثقافية

عبد الرحمن مجيد الربيعي

«الإبداع والإبداعية»

في الشعر العربي القديم»

تأليف د. الحبيب العوادى (تونس)

صدر للباحث والجامعي ود. الحبيب العوادى

كتاب جديد بعنوان «الإبداع والإبداعية في الشعر العربي القديم».

يقول المؤلف عن بحثه في تقديمه له بأنه (يتنزل في سياق دراسة تراثنا الشعري العربي القديم دراسة علمية تعتمد أساسا على استنطاق النص الشعري القديم استنطاقا يمضي بنا إلى التعمق في فهمه وتأويله تأويلا منطقيا شاملا مبنيا على قاعدتي التماسك والانسجام).

قسم المؤلف كتابه إلى أربعة فصول ضمّ كل فصل منها مجموعة عناوين تدخل قارئ الكتاب في التفاصيل التي تثرى البحث اعتمادا على مراجع أساسية باللغتين العربية والفرنسية.

عنوان الفصل الأول : ملامح من الرواية الكونية في الشعر الجاهلي، والثاني: مظاهر من الإبداع في الشعر الرثائي جذلية الذاكرة والزمن.

أما الفصل الثالث فعنوانه : نظام القصيدة في رثاء الأبناء ضمن ديوان «اقتراح القريح» لأبي الحسن

الحصري الجبري

وجاء الفصل الرابع والآخر تحت عنوان النظام الإيقاعي في ديوان اقتراح القريح واقتراح الجريح: أشكاله وخصائصه ودلالاته.

ربما يكون بحث د. عوادى هذا بحثا أكاديميا «موجها» إلى المعنيين بأدبنا الشعري القديم من تلامذة في مستويات تعليمية متخصصة (درجة الماجستير ودرجة الدكتوراه مثلا).

ونراه يتوصل في خاتمة بحثه هذا للقول : (ان الإبداعية في نهاية المطاف هي القدرة الدائمة على إحداث الفارق كليا والتمرد على السنن فنيا وجماليًا فكأنما الإبداعية هي الإبداع بالقوة

بينما المؤكد أن الإبداع هو الإبداعية بالفعل).

جاء الكتاب في 214 صفحة من القطع الكبير-
نشر على الحساب الخاص كما يبدو- طبع في
مطبعة فن الطباعة (تونس) 2010.

«ربيع متأخر»

لهادي دنيال (سوريا)

صدر للشاعر السوري المقيم بتونس هادي دانيال
ديوان جديد بعنوان «ربيع متأخر» لينضاف إلى
مجماعه الشعرية الأخرى التي تؤكد أنه شاعر منتج
راكم عددا من المجاميع الشعرية وبدأ واضح
وقد صدرت أعماله الشعرية الأولى في مجلد كبير
منشورات دار صامد (صفاقس) 2006.

ثم صدر له «كمائن الورد والبنّانة» عام 2006
عن الدار نفسها.

ولهادي دانيال عدد من الكتب النقدية التي عنت
بجوانب من الأدب العربي وبشخصيات بارزة فيه
مثل كتابه عن الشاعر العراقي المعروف حميد
سعيد، وله أيضا في مجال النقد عناوين أخرى
مثل: المسرح العربي على ركع قرطاج (1997)،
دار نقوش عربية (تونس). أسئلة الأدب التونسي
- نقوش عربية (2008).

قراءات في الأدب التونسي (نقوش عربية)
2009. وله أيضا: فلسطين المبدعة قراءة في الإبداع
الفلسطيني (نقوش عربية) 2009.

ديوانه الجديد هذا «ربيع متأخر» جاء بعد ديوانه

«الرياح بين جناحي» 2010 (دار نقوش عربية)...

وموضوعه اشتغالات الشاعر التي عرف بها
حيث تختلط هموم الوطن بأسئلة الذات وحيرة
الإنسان العربي أمام ما يجري. وقد ظل هادي
دانيال أمينا لقصيدة التفعيلة محاولا أن يطور
شكل القصيدة من خلال الأوزان دون أن
تغريه قصيدة الشر التي انحاز إليها جل
الشعراء العرب في السنوات الأخيرة خاصة
الشباب منهم.

يقول :

(أتى أخذتني

أخذها بوله

وكيفما أخذتها

لأخذني بالهمة

ولا لحاف لنا

غير تار الموت

المتلاشي في رغبات حياة

بين رأسي وقدميها

ورأسها وقدمي

يا افروديت روعي

اصعدي جسدي

واصلي جذعك

على جذعي).

وهكذا نرى الشاعر وهو يحاول أن يرسم حروف
غزله الخاص، اعتماداً على مفردات وتوصيفات
لها نبض الابتكار.

يخاطب «بحر اللاذقية» قاتلاً :

(لستُ بحاراً ولا عامل مينا

يا بحر اللاذقية الغريب

بين شواطئ مخيلتي

ربما أكون

نورساً منسياً يسبح في هواء المدى

الأمّن

وعن ملح أمواجك استعاض

بأملح عرق الحب

الذي يندس

في جراح الرغبات

ربما ولكن

كل النساء اللاتي علقت أسماكنَ

بصنارتي

وأدأنتي موأنتهنَ

أغرقتهنَ في ذاكرتي

أمواجك العالية

التي تنبع من قلبي).

ديوان يوشر نحو قصائد هادي دانيال المتأني، وقد
جاء في 132 صفحة -قطع متوسط- منشورات
(نقوش عربية) تونس 2011 الغلاف والرسوم
الداخلية لمعادل التليلي.

«المغامرة الجمالية للنص السير ذاتي»

مدّيل بمعجم مصطلحات السيرة

للمؤاد د. محمد صابر عبيد (العراق)

عنوان الكتاب الجديد للدكتور محمد صابر
عبيد هو «المغامرة الجمالية للنص السير ذاتي مدّيل
بمعجم مصطلحات السيرة». وهو كتاب مهمّ في
موضوعه بعد تنامي الاهتمام بأدب السيرة الذاتية
كتابة ودرسا. ويقع الكتاب في ثمانية فصول هي
: تجليات الذات المكانية وسير ذاتية الضمير السردية
وقد وُزع هذا الفصل على عدة مباحث مثل:
فاعلية العتبات/ فضاء الحكيم من إدارة الأحداث
إلى رسم العناصر / القصيدة السير ذاتية من الذاكرة
إلى الفكر/ تقنيات السرد السير ذاتي/ أسلوبية
التعبير : اللغة والكتابة.

أما الكتاب الذي تولى دراسته في هذا الفصل
فهو : «آية حياة هي؟» لعبد الرحمن مجيد الربيعي.

أما الفصل الثاني فتحت عنوان: «حساسية
الصورة السير ذاتية بين الكتابي والفوتوغرافي».

ولكن المؤلف في الفصل الثالث يذهب إلى
الشعر حيث جاء عنوان الفصل : «في التجربة
الشعرية: رؤية سير ذاتية» ووزعه كالآتي : عتبة
العنوان/ عتبة الاستهلال/ فضاء التكون/ بنية

الناقد النقاد المدونة النقدية العربية بما هي بأمرس
الحاجة له.

الظواهر النحوية في شعر الفرزدق

تأليف : د. فهد سالم الراشد

- دار النشر الحائزة للطباعة والنشر والتوزيع
الجزائر 2011 في 288 صفحة من الحجم الكبير.

صدر هذا الكتاب منذ فترة قصيرة وصاحبه
لغوي كويتي مقيم بفرنسا يضم الكتاب، وهو في
الأصل رسالة ماجستير، تحصيل عليها صاحبها
بامتياز في كلية دار العلوم بالقاهرة، مقدّمة وسبعة
فصول وخاتمة.

تضمنت المقدمة تعريفاً بالظاهرة اللغوية واهتمام
اللغويين بها منذ القديم، وبيان لما ينطوي عليه
ديوان الفرزدق من ثراء لقي اهتماماً غير قليل
من اللغويين ونقاد الأدب، ولكن الاشتغال على
الظواهر النحوية ظلّ ضامراً إلى حدّ بعيد.

من هذا المنطلق جاء اهتمام د. فهد سالم الراشد
بهذا الأثر الشعري الذي يمثل علامة من علامات
الشعر الأموي خاصة والشعر العربي عامة كي يكون
موضوع رسالة علمية في مجال البحث اللغوي.

تعلّق الفصل الأول من الكتاب بالنظر في ظاهرة
التقديم والتأخير ومدخله الكلام في ديوان الفرزدق
وعالج الفصل الثاني ظاهرة الحذف.

وانتهى المؤلف في الفصل الثالث للتصدّي
لظاهرة «الجزم والجزاء» وكانت ظاهرة التنازع
موضوع الفصل الرابع.

الفصيدة / الاختتام / مغامرة اللغة ولغة المغامرة.

ويرى الباحث أن (حديث الشاعر الشري عن
تجربته الشعرية يدخل في إطار في ما اصطلاحاً عليه
السيرة الذاتية الشعرية). أما المرجع الذي اشتغل
عليه فيتمثل في مقدمة الشاعر السوري شوقي
بغدادلي لديوانه «ليلي بلا عشاق».

ونشير هنا أن الباحث سبق له أن خصّ السيرة
الذاتية الشعرية بكتاب كامل هو «السيرة الذاتية
الشعرية قراءة في التجربة السير ذاتية لشعراء الحداثة
العربية».

وفي الفصل الرابع يذهب إلى موضوع مهم
موسماً من دائرة السيرة الذاتية وعنوان الفصل هذا
هو : «سير ذاتية الحوار الأدبي». وباحثه هي:
الحوار الأدبي مصطلحاً سير ذاتياً/ ممدوح عدوان
في مرآته/.

ويؤخذ الباحث المدونة النقدية العربية الحديثة
لكونها لم تنظر إلى الحوار الأدبي بوصفه مصطلحاً
سير ذاتياً.

والملاحظ هو جرأة الباحث في توسيع دائرة ماهو
سير ذاتي في الكتابة العربية والتوقف عند التجارب
المضافة للسيرة، وهذا يسجل له.

وقد اعتمد الباحث على كتاب «جنون آخر»
للالاحل الشاعر السوري ممدوح عدوان.

وهكذا تمضي فصول هذا الكتاب المليء بالكشف
والإضافة. وقد جاء الكتاب في 246 صفحة
من القطع الكبير منشورات عالم الكتب الحديث
(الأردن، 2011) وبهذا يثري هذا الناقد الجاد،

كلمة واحدة لتحقيق اختزالا تراه مطلوبيا مثل :
سراب/ محالقة/ البثر/ الكابوس/ النذل/ اللقاء .

وعناوين القصص الأخرى لا تزيد عن كلمتين،
وتراعي في تسميتها شعرية التركيب مثل : رسالة
صيفية/ العاشرة ليلا / نقطة تصدّع .

ولأن الكتابة فوزية حماد وشأنها شأن
كُتّاب القصة المحدثين العرب سواء في
تونس، والأقطار العربية الأخرى يحضر
الشعر في لغتهم .

لنلاحظ كيف تعنى باللغة وذوقها الانسيابي
من مطلع القصة «رسالة صيفية» كقول (حالة من
الانتظار ألمض تغلف الأيامي وتجتبي نحو زوايا
القائمة حنيل) ، واللون الفرح أحيانا . منذ أسابيع
قليلة استعادتني مديتي بعد إنهاء دراستي الجامعية،
عرفت بيتا ديبيا من جديد، ضجت أمني بفرح
طفولي لمجرى تواجدي معها ، أنا وحيدتها في حين
بدأ كل شيء في اقربيا ، ذابت تلك الألفة وزال حنيني
القديم لتفاصيل صغيرة في هذا الفناء الذي شه
نشأتي

تطفئ السلاسة الشعرية على لغة فوزية حماد
بحيث تصبح قراءة قصصها ناعمة بعيدة عن
الإرهاق اللغوي الثقيل .

أما الموضوعات التي تشغل عليها فهي الذات
الإنسانية في حيرتها وتساؤلاتها الغامضة ولكنها
الملحة في الآن نفسه .

ونعتقد أن هذه المجموعة المعنونة «كأنها هي»
لفوزية حماد إضافة طيبة للقصة النسائية التونسية

في الفصل الخامس تصدّى المؤلف ليبحث ظاهرة
«صرف ما لا يتصرف» و«ترك صرف ما يتصرف»
في شعر الفرزدق وكانت ظاهرة تعدد أوجه الرواية
مجال بحث الفصل السادس .

في الفصل السابع والأخير، أعمل المؤلف
النظر في خصائص بداية القصائد لدى الفرزدق
وما اختصّ به هذا الشاعر من استعمالات لغوية،
مثلت وجها من وجوه التفرد في شعره .

تضمّنت خاتمة الكتاب مجموع النتائج التي
توصّل إليها الباحث من خلال وضع ديوان الفرزدق
على محك البحث والمساءلة اللغوية .

يمكن القول إنّ كتاب «الظواهر النحوية في شعر
الفرزدق للباحث اللغوي الدكتور فهد سالم الراشد
يُعدّ سباحة علمية في البحث اللغوي، اتخذت
ديوان الفرزدق منطلقا لها، فجمعت بين البحث
العلمي الرصين، والذائقة الأدبية الرفيعة لتضع
للباحث اللغوي المختص ولطالب العلم اللغوي
مؤلّفا لأمراء في أنّه سيدعم المكتبة اللغوية والأدبية
العربية من خلال طرافة البحث وجدّته، ومن
خلال النكت اللغوية اللطيفة والتخرجات المبتكرة
للمؤلّف .

«كأنّتها هي»

لفوزية حماد (تونس)

«كأنها هي» الباكورة القصصية للكاتبة التونسية
فوزية حماد وتضمّ أربع عشرة قصّة، ونجد أن
الكتابة ميّالة لاختيار عناوين لمعظم القصص من

وتهديها كذلك إلى والدتها (نبح العطاء الذي لا ينضب، أدامك الله دوحتنا الظليلة ومتعك بالصحة).

ناشر الكتاب دار البراق للطباعة والنشر -
المنستير في 100 صفحة من القطع المتوسط - سنة
النشر 2011.

التي تأكدت تجربتها بجهود كاتبات جادات وإن كان عددهن مازال قليلا .

المجموعة تهديها الكاتبة إلى الأب (الذي لم أرتو من فيض حنانه) - كما تقول - (ومازال جرح فقده حيا رغم تراكم السنوات).

